CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

A MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Nov. 65
68
1961

CHRISTUS HERI ET HODIE

PRINCIPIUM ET FINIS

AMEN

LA MAISON-DIEU
N° 65

LE CHRIST HIER, AUJOURD'HUI, TOUJOURS

La liturgie et le temps

SOMMAIRE

Au long des temps, la manière même d'apprécier le temps a changé. Le rythme précipité de la vie moderne n'est plus celui des campagnes du moyen âge; le rythme de l'adulte n'est plus celui de l'enfant. Des pasteurs, des historiens, des liturgistes s'interrogent. Le Christ est le même hier, aujourd'hui et toujours. Mais la liturgie d'hier est-elle faite encore pour aujourd'hui et demain? Le symbolisme du temps est-il périmé? La prière de l'Église restera-t-elle toujours profondément marquée par le temps et l'idée que s'en font les hommes? Et comment, célébrant aujourd'hui des mystères accomplis dans le passé, mais qui l'engagent pour un avenir éternel, l'Église peut-elle dire sans cesse « hodie » *?*

Loin de prétendre apporter des réponses définitives, ce cahier voudrait susciter plutôt des réflexions et des recherches sur ce problème important qu'il faudra bien aborder en face.

Nous remercions très particulièrement M. Robert Aron, l'auteur du livre déjà célèbre qui nous raconte Les années obscures de Jésus, *d'avoir bien voulu écrire pour nous quelques pages du plus haut intérêt sur la conception du temps dans la liturgie juive. Nous ne dissimulerons pas cependant ce qu'a de dramatique, à nos yeux, cette attente dans laquelle ne doit pas venir celui qui est attendu, sous peine de tuer l'attente...*

Merci également à Dom Neunheuser et à Dom Hild qui nous donnent ici un inédit de Dom Casel.

343156

★

L'homme en prière doit-il subir la loi du soleil, de la lun et des saisons ?

P.-A. BLOND, o.p., Aumônier de l'École des Mines. — *L'homme d'aujourd'hui et le temps* .....

ROBERT ARON. — *Réflexions sur la notion de temps dans la liturgie juive* 1

PHILIPPE ROUILLARD, Moine de Saint-Paul de Wisques. — *Les divisions du temps dans la liturgie romaine* 2

GEORGES-M. PINELL, Moine de Montserrat. — *La prière et le temps...* 3

★ ★

L'homme est sauvé dans le temps. La liturgie transforme l temps de l'homme en temps du salut.

ANDRÉ FEUILLET, p.s.s., Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Le temps de l'Eglise d'après le quatrième Evangile et l'Apocalypse* 6

OLIVIER ROUSSEAU, Moine de Chevetogne. — *La typologie augustinienne de l'Hexaéméron et la théologie du temps* 8

CLAUDE-J. GEFFRÉ, o.p., Professeur à la Faculté de Théologie du Saulchoir. — *Les sacrements et le temps* 9

ADRIEN NOCENT, Moine de Maredsous. — *Attente chrétienne*..... 10

★ ★ ★

Finalement l'homme échappe au temps : il entre vivant da l'éternité. La liturgie est déjà Plénitude des Temps.

ODON CASEL. — « *Hodie* »..... 12

LOUIS-M. DEWAILLY, o.p. — *Le temps et la fin du temps selon saint Paul.* 13

JEAN GUITTON,
Professeur à la Sorbonne.

Le mystère de la messe, présence de l'éternité dans le temps 144

BIBLIOGRAPHIE

A. CLÉMENT : *Tranfisgurer le temps.* Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe, 155 (O. ROUSSEAU). — N. LIESEL : *Les liturgies orientales par l'image* (O. R.). — J. ZEILLER : *La Croix conquiert le monde*, 156 (P. J.). — J. LABBENS : *L'Église et les centres urbains*, 157 (J. POTEL). — CENTRE CATHOLIQUE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE : *Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe dominicale?* 158 (J. P.). — A. FRIEDMANN : *Paris, ses rues, ses paroisses, du Moyen Age à la Révolution*, 159 (J. P.). — P. BISS : *Selig bist Du*, 160 (H. OSTER). — F. KOLBE : *Hinauf nach Jerusalem*, 161 (H. O.).

L.-M. DEWAILLY. *Chronique biblique*..... 162

Livres reçus 175

L'HOMME D'AUJOURD'HUI ET LE TEMPS

Plus que jamais nous sommes sensibles à la temporalité de l'homme. De sa naissance à sa mort, le temps représente pour lui une possibilité de développement, de construction de sa personnalité, de son être même, afin que, sorti du temps dans le Royaume de Dieu, il vive éternellement selon ce qu'il s'est fait lui-même dans le Christ. Le temps est pour l'homme un facteur important de salut. Nous parlons, bien entendu, du temps concret, de ce temps qui existe pour chaque activité humaine, pour chaque situation, et qui se diversifie alors à l'extrême tout en restant le temps humain dans lequel nous existons.

Il y a un temps pour chaque chose, et donc un temps pour la prière, un temps pour la prière personnelle et un temps pour la prière commune liturgique. Or le temps de cette dernière n'est pas arbitraire. L'Église ne nous fait pas prier n'importe quand, à n'importe quelle heure, ne nous rassemble pas à n'importe quel moment de la semaine ou de l'année. Au contraire, le temps de la prière liturgique s'est modelé spontanément sur le rythme de la vie humaine, que ce rythme soit journalier, hebdomadaire, annuel. Il serait facile de montrer comment la distribution de la prière canoniale épouse le déroulement normal d'une journée, comment le cycle liturgique tient compte des jours de la semaine et du développement de l'année, marquant les saisons, les solstices, etc. Plusieurs articles de ce cahier mettent ces faits en lumière. Il est bon et même nécessaire que le temps de la prière soit homogène au temps humain concret, car la prière est une prière d'hommes qui ne peuvent s'abstraire du temps dans lequel ils vivent et de la manière dont ils vivent ce temps, s'ils veulent passer à Dieu tels qu'ils sont.

En gros, nous pouvons dire que la prière liturgique se déroule selon le temps naturel ou cosmique, car ce temps est le temps de l'homme; ou plutôt *était* le temps de l'homme. Nous disons bien *était*, car un fait important commence à se faire jour : l'homme actuel tend à s'affranchir de plus en plus du temps cosmique, à se recréer de toutes pièces un nouveau rythme

d'existence qui fait peu de place au rythme naturel. Bien sûr, l'homme continue à manger et à dormir; mais quand? Il continue à travailler et à se reposer; mais comment? Il continue à vivre au cours des saisons; mais les respecte-t-il?

L'homme actuel est en train de devenir un grand nomade; il se déplace chaque jour pour aller travailler, en fin de semaine pour aller se détendre, chaque année pour prendre ses vacances et de nombreuses fois dans sa vie lorsqu'il change de situation. Il n'a plus guère de stabilité dans un lieu, d'enracinement local; pas plus qu'il n'est enraciné dans le temps naturel, auquel il échappe de toutes parts. Tout se passe comme s'il était devenu également nomade par rapport au temps cosmique. Il est l'homme de l'artificiel, y compris par son temps qui lui est de moins en moins imposé de l'extérieur par une sorte de contrainte de la nature, mais qu'il recrée au contraire selon les nouveaux besoins de sa vie. Qu'on se réjouisse ou qu'on déplore ce résultat, le fait est là, qui posera bien des problèmes, en particulier à la liturgie. Il reste que ce temps, même s'il nous apparaît d'un type assez nouveau, voire déconcertant, est un temps humain tout autant, et peut-être même plus, que le temps cosmique, un temps dans lequel des hommes vivent et vivront de plus en plus nombreux, dans lequel ils devront prier, et à l'intérieur de l'Église. C'est pourquoi il nous semble nécessaire de voir selon quels rythmes vivent un certain nombre d'hommes d'aujourd'hui assez représentatifs du monde en train de naître. Nous pensons, par exemple, aux hommes de l'industrie moderne, des laboratoires, des bureaux d'études, secteurs humains qui se gonflent rapidement, tendent à devenir dominants et à imposer, par leur importance et leur dynanisme, leurs propres rythmes aux autres groupes humains.

*
* *

Commençons par constater ce que sont devenus les rythmes courts du temps humain, la journée d'abord, et ensuite la semaine.

Ce qui saute aux yeux immédiatement, c'est le caractère discontinu du temps quotidien actuel. Un paysan, un artisan ont une journée relativement homogène. Leur travail, souvent familial, imprègne le reste de leur temps. Tous les éléments de leur vie sont étroitement imbriqués, et se vivent dans un même lieu, un même style, un même monde. On passe sans rupture notable d'un moment de la journée à un autre moment. Le matin et le soir enserrent un tout humainement unifié. Au

contraire, l'homme de l'industrie et de la recherche fait un travail qui n'est pas homogène à ce qui dans sa vie échappe à ce travail. La vie en usine, en laboratoire, la psychologie de l'homme qui y œuvre, son rythme humain pendant les heures qu'il y passe, ses préoccupations, ses responsabilités forment un ensemble étranger à son foyer. Il y a comme deux morceaux de temps juxtaposés qui ne se pénètrent pas entre eux; et le signe le plus visible, le plus symbolique de cela est la distance matérielle, parfois grande, qui sépare le lieu de travail et le lieu du foyer; distance qui se traduit par un temps spécial souvent considérable et non moins souvent perdu. Pour les hommes, et les femmes qui travaillent en dehors de chez elles, il y a au moins deux moments humains très différents, deux activités importantes qui forment chacune un tout et qui ne s'unifient pas.

De plus le rythme de la journée déborde largement le rythme jour et nuit. En gros on dort toujours la nuit, mais on vit beaucoup et on y travaille également beaucoup. La nuit n'est plus seulement synonyme de repos et de paix car elle est de plus en plus chargée d'activités diverses, et progressivement envahie au moins dans son premier tiers, voire dans sa première moitié, y compris par des activités spécifiquement religieuses. La longueur respective du jour et de la nuit au cours des saisons n'a plus guère d'importance. L'homme se fait un temps à lui qu'il modifie au gré de ses nécessités; il refuse d'être esclave du jour et de la nuit, et il en prend les moyens.

Le déroulement de la semaine a subi et surtout va subir de profondes modifications. L'opposition entre les six jours de travail et le dimanche, jour de repos, devient beaucoup moins nette. En effet, les heures de travail dans la journée iront probablement en diminuant, et les jours de non-travail certainement en augmentant. Nous en sommes déjà à deux jours de repos pour beaucoup de gens, deux jours qui ne s'organisent pas, même chez les chrétiens, en fonction du dimanche et de la messe, mais en fonction du loisir, de la détente, de la culture ou de l'évasion. Le caractère unique du dimanche est en train de disparaître car paradoxalement notre civilisation du travail pourrait bien se doubler d'une civilisation du loisir à cause de la diminution progressive des jours de travail.

En outre, ces jours de non-travail ne sont plus tellement vides ou disponibles, mais au contraire envahis par d'autres activités plus ou moins gratuites mais assez prenantes, bricolage, sport, tourisme, lecture, spectacles, sessions, etc. Le jour du Seigneur tranche moins, et la messe n'est qu'une des activités de l'un des jours où il n'y a pas de travail professionnel. Et bien des chré-

tiens « moyens » avouent qu'ils préféreraient aller à la messe un jour quelconque de la semaine à leur convenance...

Le déroulement du temps quotidien ou hebdomadaire est donc devenu assez différent de celui qu'a encore connu la génération précédente ou que connaissent les milieux ruraux ou de petites villes. Le rythme humain qui découle de chacun de ces types de temps imprègne d'ailleurs à ce point les réactions et les mentalités des individus que ceux-ci ont du mal à vivre et se sentent en état de malaise lorsqu'ils doivent passer brutalement de l'un à l'autre. C'est leur style d'existence qui est changé.

*
* *

Le rythme annuel du temps est, quant à lui, soit perturbé là où il subsiste, soit entièrement modifié.

En effet, il demeure bien un cycle annuel, mais l'année réelle compte trois trimestres (!) et commence vers le 15 septembre; le 1er janvier devenant folklorique et artificiel. L'année actuelle est comme une bande magnétique dont on ne pourrait changer la longueur mais dont on aurait atténué l'enregistrement premier et naturel des saisons pour permettre de déposer en surimpression une sorte d'année économique plus pratique, plus malléable, d'un déroulement différent de l'année cosmique. En effet l'importance des saisons tend à s'effacer; le froid, la chaleur, la pluie, la longueur relative des jours ne modifient plus beaucoup l'activité humaine dans des secteurs toujours plus nombreux. Et que le 25 décembre soit le jour où le soleil remonte à l'horizon, voilà qui laisse à peu près indifférents les gens d'aujourd'hui. Cependant les saisons ont encore de l'importance, mais une curieuse importance, l'hiver et l'été, par exemple. L'hiver est de plus en plus motif de ski, jusqu'à Pâques y compris; les séjours de neige s'étalent sur plus de trois mois; l'été est motif de mer, de montagne et de repos. Les éléments, les phénomènes naturels ne sont pas considérés en ce qu'ils sont, mais dans leurs rapports à nos jeux ou à notre bien-être. Nous sommes très loin d'un véritable rythme cosmique qui imposerait à l'homme sa façon de vivre. L'homme, devenu grand seigneur, se sert de ce qui lui fait plaisir, et modifie l'année en fonction de ses besoins et de sa volonté. Nous voyons que l'année devient une succession très arbitraire de périodes de travail et de repos, de périodes d'activité économique intense auxquelles succèdent d'autres périodes d'activité plus ralentie.

Mais il y a plus important. D'une part, l'année perd sa

valeur d'unité principale de temps, et d'autre part, la notion statique de cycle disparaît, l'organisation et les projets de l'homme s'affranchissent de l'un et de l'autre.

En effet, à l'intérieur d'une civilisation de type rural où les villes mêmes sont dépendantes en bonne partie du produit de la terre, semences, maturation, récoltes, imposent tous les ans le retour inchangé de leur succession. Les projets sont alors annuels et en liaison avec le bon ou le mauvais résultat de l'année.

Au contraire les plannings, les prévisions à court ou à long terme, dépendent de facteurs tout autres et ne s'occupent plus guère du rythme annuel. Étudier la mise en chantier d'une recherche, d'une chaîne de production, d'un ouvrage d'infrastructure, peser leur amortissement et leur rentabilité, définir leurs caractéristiques techniques, demandent des années. Leur mise en œuvre et leur exploitation demandent encore plus de temps. Le temps entre toujours en ligne de compte mais en fonction de la productivité. L'année est alors une unité de temps qui manque par trop de souplesse. Elle est quelquefois trop longue, mais beaucoup plus souvent trop courte. Elle reste un étalon pratique, indispensable, mais pas plus qu'avec le kilomètre dans l'espace, on ne bâtit dans le temps des projets figés à une seule unité de longueur. Là encore l'homme se débarrasse des déterminismes du temps naturel.

Et surtout le temps concret n'est plus vécu comme un cycle, se recommençant lui-même quasi inchangé. Le temps n'est plus d'abord facteur de répétition, mais facteur de progrès continu. Il a plus d'importance que jamais, des unités de temps sont définies de façon mathématiquement très précise, mais elles prennent une valeur dynamique car elles s'ajoutent les unes aux autres non pour se recommencer mais pour apporter du nouveau. Nous vivons dans un univers de projets qui s'emboîtent comme les étages d'une fusée; nous ne vivons plus dans un univers stable et statique. Les réalisations techniques et scientifiques que nous mettons au point, les plans que nous faisons, dépendent de ce qui les a précédés, et à leur tour servent de base à ce qui suivra, chaque étape ajoutant du *plus*. Le temps ancien était de fait un perpétuel recommencement, en gros, annuel, même s'il s'inscrivait théoriquement à l'intérieur d'une vision historique et finalisée du monde. Les changements de grande amplitude étaient trop lents; et les années se suivaient, simplement plus ou moins heureuses. Maintenant le changement nous apparaît comme un élément visible, normal, attendu; et si nul ne sait ce que sera le visage du monde dans cinquante ans, nous sommes tous certains qu'il ne sera pas celui d'aujourd'hui.

*
* *

Cette disparition progressive du temps naturel court ou long est beaucoup plus importante qu'il ne semble au premier abord car elle modifie en profondeur les mentalités. L'homme vit toujours dans le temps, mais son temps n'est plus le même que celui de ses pères. Celui-ci semble déjà appartenir à un univers mental, à un mode de vie primitif dont nous gardons peut-être la nostalgie mais auquel nous échappons. Bien entendu, tout cela n'est pas encore ressenti à l'état pur. L'homme garde en lui des réflexes de temps cosmique. Il est sensible au retour du printemps, au soleil et à la nuit; et probablement il le restera toujours. Heureusement. Mais il doit inscrire sa prière dans le temps, et non pas dans n'importe quel temps, mais dans son temps à lui, tel qu'il le vit. Est-ce que, en définitive, le temps naturel cosmique restera celui qui le marquera le plus profondément, même si c'est inconscient. Est-ce que le temps artificiel recréé deviendra le temps réel en supplantant le temps ancien ? Dans quel rythme, quel style, quel temps, l'homme devra-t-il insérer sa prière liturgique? La question est ouverte bien qu'il soit probablement trop tôt pour y répondre car nous n'avons que des hypothèses de solutions. Mais la question a une certaine importance. Si la liturgie s'inscrivait, se déroulait dans un contexte de temps qui, si naturel qu'il soit, serait devenu en fait étranger aux hommes, et qui paraîtrait découler d'une étape dépassée du développement humain, cette liturgie aurait bien du mal à rendre présent le mystère du Christ puisqu'elle ne serait plus homogène au vrai temps des hommes.

Fr. P.-A. Blond, O. P.,
Aumônier de l'École des Mines.

RÉFLEXIONS SUR LA NOTION DU TEMPS DANS LA LITURGIE JUIVE

La notion du temps est une de celles sur lesquelles l'esprit juif est le plus sensibilisé. Elle constitue la trame sur laquelle s'inscrivent la plupart de ses méditations, de ses aspirations. Aujourd'hui encore, ce n'est certes ni un hasard ni une coïncidence si trois des esprits modernes le plus hantés par le problème du temps, trois de ceux qui ont le plus fait pour réagir contre sa conception géométrique, sont juifs, demi-juifs, ou de souche juive. Einstein est un juif conscient de ses origines et affirmant son rattachement à la religion d'Israël. Proust, qui en est détaché, a la moitié de son ascendance juive, et dans le milieu social et mondain, où il effectue sa recherche du temps passé, s'attache à peindre certains juifs. Henri Bergson constitue un cas encore plus curieux. Il ignore la religion de ses pères; quand il en parle, il commet des erreurs, montrant son éloignement. Il est tenté par une autre religion. Cependant, cette tradition qu'il méconnaît, qu'il n'a jamais intellectuellement fait l'effort de découvrir, l'imprègne à un point qu'il ne saurait concevoir. Du fait que se trouvent derrière lui des générations d'esprits formés par la tradition rabbinique du Talmud et du Midrash, il en passe et demeure quelque chose dans son propre esprit. Certaines de ses expressions les plus célèbres sont typiquement juives, sans qu'il le sache. Ainsi ce « supplément d'âme » qu'il souhaite pour notre époque est, presque mot pour mot, la formule dont se sert le Midrash pour définir l'apport du Sabbat à la vie spirituelle juive. Ainsi, et surtout, la durée bergsonienne est une notion fondamentalement juive, soit qu'on la trouve pressentie dans les Écritures, soit qu'on la trouve évoquée dans certains passages du Midrash, soit qu'on la rencontre expli-

itée chez certains écrivains juifs contemporains, définissant le génie propre de leurs devanciers : c'est ainsi qu'Abraham Heschel, dans ses *Bâtisseurs du temps* où il décrit la vie des communautés juives d'Europe centrale, montre que le propre du juif est de bâtir ses monuments dans le temps et non dans l'espace; c'est-à-dire que le juif échappe, dans la trame de son existence, à cet esprit de géométrie qui ne s'oppose pas seulement à l'esprit de finesse, mais aussi à l'élan vital, à la tradition vivante.

Préambule peut-être un peu long pour parler de la liturgie. Mais, d'où vient cette sensibilisation persistante de maîtres de la pensée moderne à ce problème millénaire du temps, qui obsède Israël et lui inspire son messianisme — d'où vient-elle sinon, en partie tout au moins, de cette liturgie qui pendant des siècles a constitué un des éléments formateurs de l'âme juive, qui a été un des aliments nourriciers d'une communauté humaine, vouée au service de Dieu, avant que certains de ses membres en désertent les temples et en ignorent les prières, tout en en conservant l'esprit ?

La liturgie synagogale demeure malgré tout, pour le juif même détaché, une sorte de fond sonore sur lequel s'inscrivent ses pensées conscientes. Elle est, même quand il ne pratique pas, une manière de métronome intérieur qui rythme ses pensées profondes et qui scande ses états de conscience. Je ne crois pas que le plus « assimilé », le plus ignorant des juifs, puisse entendre la mélopée du *Kaddisch*, la cantilation des Psaumes à l'office du vendredi soir, ou la modulation presque organique de la lecture de la *Thora* à celui du samedi matin, sans se sentir confusément en harmonie avec les vocables, dont il ne perçoit pas le sens. Mais qu'est donc la liturgie juive pour qu'elle exerce ainsi un résidu d'influence même sur ceux qui ne la comprennent plus et qui s'en sont détachés ?

*
* *

Selon Abraham Heschel, en un article consacré à la notion du temps dans la Bible, le propre de la vie juive est de préférer le temps à l'espace, sans pour autant ignorer ce dernier : « Ne pas fuir le domaine de l'espace, agir par les objets spatiaux, mais n'être amoureux que de l'éternité. »

L'éternité pour le juif n'est pas de l'intemporel. Au contraire, elle constitue une sorte de synthèse, de rassemblement de toute l'étendue du temps, passé, présent et futur. Dieu se meut tout au long des dimensions de l'histoire. Quand il charge Moïse de le présenter au peuple d'Israël, tout d'abord, selon le Midrash, il prescrit à son serviteur de répéter devant la foule la définition que, de lui-même, il va donner : « Je suis Celui qui sera. — Pourquoi, objecte Moïse, te situer ainsi dans l'avenir ? — C'est que, lui répond l'Éternel, dans l'avenir Israël aura souvent besoin de moi pour écarter ses épreuves. » Ce qui fait sursauter Moïse, lequel objecte sagement : « Comment ? tu vas parler d'épreuves à venir à ton peuple qui sort à peine de ses épreuves passées ? Tu vas le décourager. » Dieu, reconnaissant la pertinence de cette remarque, change de définition : « Je suis celui qui a été, et Je suis celui qui est. » Pour lui, pas de différence entre ces trois moments du temps : passé, présent, futur se valent en l'éternité. D'ailleurs, dans la syntaxe juive, il suffit d'une seule lettre, le *vav*, dit conversif, pour donner à une forme verbale du futur un sens passé : et Dieu ne peut l'ignorer, lui qui, en donnant un nom aux êtres ou aux objets, les fait sortir du néant, lui pour qui la parole est acte, et pour qui la liturgie constitue une forme d'action sacrée, très efficace sur le monde.

Il est permis en effet, sans irrespect, sans conjecture, de concevoir que l'Éternel n'ignore pas la liturgie. Elle est l'ensemble des opérations rituelles qui permettent à l'homme de passer d'un ordre naturel à un ordre surnaturel. Elle constitue donc, pour Dieu comme pour l'homme, un itinéraire commun, même si chacun d'eux le considère d'une extrémité différente et l'emprunte, pour ainsi dire, en sens contraire. Elle est le lieu de leur rencontre, et participe à la fois à leurs deux conceptions du temps.

Dieu s'est inscrit dans l'histoire : telle est l'invention prodigieuse qu'a apportée le judaïsme. L'homme ne peut pas faire autrement que se situer dans l'histoire, y naître, y vivre et y mourir — y méditer et y prier. La prière juive, c'est donc le moment paradoxal où l'homme éphémère s'adresse à l'éternité, faisant état à la fois de leur communauté de cadre, et de leur inégalité de nature, de leur différence de durée.

La liturgie, c'est l'opération grâce à laquelle l'éphémère se fait entendre de l'Éternel : pendant les instants qu'elle dure, ils sont sur un terrain commun. Inimaginable prodige, l'être qui compte en millénaires et celui qui compte en jours, se rencontrent, s'accordent dans la durée d'un office, lequel se déroule en quelques heures ou en une heure. Quelle en est l'explication : elle est dans la notion du temps, telle que la conçoit l'âme juive.

Pour le juif — comme pour Dieu lui-même — passé, présent et futur coexistent, se télescopent. Dieu ne distingue pas entre eux, non plus que la prière que l'homme dirige vers lui. De là, dans la liturgie juive, cette affirmation fréquente de la souveraineté divine : Dieu a régné, règne et régnera. De là, nous l'avons fait entrevoir, la raison du tétragramme, qui dans les prières humaines, sert à évoquer l'ineffable et qui, sous ses initiales, veut dire : « Je suis celui qui fut, celui qui est, celui qui sera. »

Libre à Dieu de s'étendre ainsi dans toute la durée du temps. Comment le juif en prière va-t-il s'en accommoder ? Ce ne peut être en regardant son chronomètre, en s'inscrivant en chaque instant dans les coordonnées du temps, en minutant ses oraisons, que l'on peut se faire entendre de celui pour qui l'histoire n'est que l'apparence de l'Éternité.

Les points par où la liturgie permet au juif de retrouver le processus même de Dieu, sont de trois sortes. Toute liturgie est faite de mots, est faite de chants, est inscrite dans un plan d'ensemble. Dans chacun de ces trois éléments constitutifs de la liturgie juive, apparaît et se manifeste une conception du temps qui évoque le temps divin.

Le vocabulaire juif, nous l'avons montré ailleurs, est un vocabulaire concret, que de nos jours on appellerait existentiel, un vocabulaire lié aux réalités immédiates de la chair et de la terre, un vocabulaire inscrit dans l'instant présent pour évoquer l'histoire et atteindre l'éternité. Rien n'est plus élémentaire, plus simple que la construction des phrases juives. Elle comporte le minimum de propositions subordonnées. La période oratoire lui est étrangère, comme l'enchevêtrement compliqué des analyses psychologiques. Chaque phrase, à elle seule, exprime entièrement son sens. Chaque mot formule sa vérité. Mais phrase et mot sont si précis, si nuancés et si concrets à la fois, que l'ensemble de

ces touches successives, que cette sorte de pointillisme verbal exprime dans leur profondeur l'essence de l'âme humaine et le mystère de la vie. Je voudrais donner un exemple montrant combien cette simplicité grammaticale est riche de possibilités sensibles.

En français, comme en latin, il est admis que, lorsque deux substantifs, l'un masculin, l'autre féminin, sont les sujets d'un même verbe et comportent un attribut, c'est tantôt le masculin, tantôt le plus rapproché qui l'emporte. Règle mécanique, presque abstraite en ce sens qu'elle ne tient pas compte de la nature ni de l'importance relative de l'un et de l'autre sujet. En hébreu, la règle abstraite est remplacée par l'expression du concret. Masculin et féminin n'ont pas de hiérarchie formelle qui les situe l'un par rapport à l'autre.

Celui qui va l'emporter est exactement celui dont le rôle est prédominant dans l'action indiquée par le verbe. « Le père et la mère sont attentifs à leur enfant » : en français, attentifs se trouvera au masculin par suite de la prédominance de ce genre. En hébreu, dans la langue de la prière, dans celle de la liturgie comme celle de la vie courante, attentifs se trouvera au masculin, au féminin ou au pluriel, selon que l'on appréciera que c'est le père, ou la mère, ou tous les deux qui se montrent dignes en premier de l'affection de leur enfant.

Ainsi chaque phrase de la prière peut se suffire à elle-même; elle constitue une sorte d'instantané, que la précision des détails relie à l'ensemble du développement. Chaque phrase du juif en prière représente ainsi un élément de la durée, et l'évoque tout entière.

Ceci se marque aussi par la signification des verbes, où il convient que chaque temps puisse se suffire à lui-même. Dans les langues latinisées, tout l'effort de la conjugaison tend à préciser la zone de temps où se situe l'action envisagée. Est-elle dans le passé, dans le présent, dans le futur? L'homme qui en est l'acteur ou la victime, la trouve-t-il derrière soi, à ses côtés ou devant soi. Il en résulte qu'aucune forme verbale n'est en elle-même indépendante. Chacune suppose soit une escorte, soit un peloton d'avant-garde, soit un détachement d'arrière-garde de propositions associées pour compléter et pour préciser son sens. Si je dis « j'ai été malade », je suppose par là même qu'auparavant j'étais bien

portant et que je le suis redevenu, et qu'il me faut par conséquent m'expliquer sur le déclin de ma santé ou sur ma convalescence. Il n'est pas d'expression autonome du temps : chacune implique, pour être entièrement comprise, de se situer dans le cadre chronologique, où ces fragments d'éternité que sont les moments humains se situent l'un par rapport à l'autre, et n'ont pas d'autonomie. Le temps verbal pour l'hébreu est au contraire autonome. La grande distinction qui résulte de la conjugaison biblique n'est pas entre le passé, le présent et le futur, mais concerne le caractère de l'action qui s'y inscrit. La conjugaison, en hébreu, a pour effet principal, pour but, pour raison d'être, de préciser si chaque acte est clos ou bien est ouvert, s'il est achevé ou bien s'il est inachevé, s'il doit être considéré comme figé, comme terminé, ou bien s'il doit se perpétuer. Chaque forme verbale permet ainsi de percevoir non seulement la situation qui est la sienne dans le temps, mais la part qu'elle prend à son déroulement, non seulement sa chronologie mais aussi son ontologie.

Que des formes verbales ainsi expertes à scruter les profondeurs du psychisme humain, ou les arcanes de la durée, soient employées dans la liturgie juive, c'est un des premiers éléments qui contribuent à diminuer l'incompatibilité qui existe entre toute parole humaine et la parole de Dieu.

*
* *

Le second élément de la liturgie juive, qui lui permet de pénétrer aussi jusqu'à l'essence même du temps, est l'emploi qui, au cours des offices, est fait de la musique.

« Le chant hébraïque traditionnel », a écrit M. Léon Algazi, « est le langage de la communauté juive parlant à Dieu ». On pourrait dire davantage : c'est le souffle de la communauté juive exhalant son appel à Dieu. Dans les liturgies d'autres cultes, ou dans certaines prières récentes de la liturgie juive, le flux musical s'inscrit en des « morceaux », en des « airs », comme il en est dans les concerts ou bien dans les opéras. L'exhalaison musicale qui sort de la poitrine humaine se coordonne, se compose, s'agglomère, se classifie selon des thèmes ou des motifs où l'expression des

sentiments obéit à des prescriptions théoriques et aboutit à des œuvres composées logiquement, selon les règles de l'art. Ce sont, selon les cas, des ensembles symphoniques ou vocaux, dans lesquels le même solfège et la même composition que dans les œuvres profanes sont mis au service de Dieu.

Les mélodies traditionnelles juives ne sont ni des airs ni des morceaux. Elles constituent une expression accentuée mais fidèle du rythme même de la vie, du rythme même de la langue. La valeur des sons, l'allure lente ou précipitée des syllabes correspondent à l'accentuation normale des syllabes et des mots. La musique ne constitue pas des ensembles indépendants à l'intérieur du flux psalmodié des intonations successives. Elle n'en détache pas des moments privilégiés : là encore, c'est le flux du temps à l'état pur, à l'état vivant, qui s'exprime en la psalmodie. Il en est de l'accompagnement comme il en était du vocabulaire de la prière. Elle échappe au temps géométrique ou purement chronologique, pour rejoindre en chaque instant l'essence même de la durée et le rythme profond de la vie.

*
* *

Servie par ce vocabulaire, servie par cette psalmodie, la liturgie juive est donc outillée pour exprimer l'éternel, c'est-à-dire, plus exactement, pour atteindre la permanence intemporelle de Dieu à travers les vicissitudes de l'histoire où il s'inscrivit. Et ici apparaît peut-être l'élément essentiel qui nous retient aujourd'hui pour faire percevoir quelle est la conception du temps inhérente à la liturgie.

On a dit du judaïsme que sa théologie était son calendrier. C'est sans doute que, première religion à s'être inscrite dans l'histoire, il ne comporte aucun caractère qui ne s'encadre dans le temps, aucune méditation qui n'en reflète un aspect, aucun mystère qui ne puisse s'y éclairer. Mais de ce qu'elle est dans l'histoire, il ne résulte pas que la religion d'Israël soit tournée vers le passé. L'histoire, en effet, pour le juif, est au carrefour des temps, de tous les temps, des temps révolus aussi bien que des temps à venir, du temps présent aussi bien que de ceux dont nous constatons l'absence, soit que nous soyons nés trop tôt, soit que nous soyons tard venus. La plu-

part des offices juifs sont liés à la commémoration d'un événement passé, ou à l'attente messianique d'un événement à venir. Chaque juif est ainsi à la fois passéiste et progressiste : il est simultanément les deux dans la mesure où, étant présent, il est contemporain à la fois de ce qui est, de ce qui sera, de ce qui fut.

Contemporain de ce qui sera, en raison même de cette attente messianique qui gonfle et stimule d'autant plus chacun de ses instants que, il le sait pertinemment, elle ne sera jamais entièrement réalisée. Si les juifs n'ont pas pu reconnaître Jésus pour le Messie, ce n'est pas tant parce que c'était Jésus et que les circonstances de sa venue n'étaient pas celles qu'ils attendaient, mais parce que le Messie, toujours souhaité, toujours attendu par Israël correspond plus pour lui à la quête de l'idéal qu'à son accomplissement. De cela, la liturgie témoigne en maints endroits : au cours du repas pascal, du Seder, qui est à l'origine de la Cène célébrée par Jésus à la veille de sa Passion, le couvert du prophète Élie, annonciateur du Messie, est mis. Sa place est réservée : on l'espère, et on l'attend. Mais cette attente se transformerait en scandale et peut-être en déception s'il devait jamais venir, montrant l'achèvement d'un temps qui, pour Israël, reste toujours en devenir.

Contemporain aussi de ce qui a été, le juif exprime ce sentiment, cette croyance au cours de commémorations des événements révolus, Commémorer, ce n'est pas prendre ses distances avec ce qui a été autrefois, c'est au contraire les abolir. C'est faire renaître le passé : c'est considérer que chacun de nous, que nous-mêmes nous sommes contemporains des événements de l'histoire dont nous continuons à supporter les conséquences ou à prolonger les effets.

Rien n'est plus significatif de ce sens, lors de la Pâque juive, destinée à commémorer la sortie d'Égypte, que ce verset de la Haggada du Seder affirmant qu'en ce jour de fête chaque juif doit considérer que lui-même est libéré d'Égypte. Libération non pas symbolique ou allégorique, libération qui ne résulte pas d'une interprétation intellectuelle ou d'une effusion sentimentale. Du fait que nos ancêtres ont été libérés d'Égypte, nous serons de même libérés de toutes les nouvelles Égypte qui peuvent se reconstituer, soit au fond de notre cœur, soit autour de notre communauté religieuse.

Ainsi la liturgie juive est, au sein de l'histoire, un des moments privilégiés dans lesquels le temps se perpétue et notre destin s'accomplit. Notre destin de juif assurément, mais aussi notre destin d'homme. Car le destin d'Israël n'est si continûment dramatique, n'est si perpétuellement aux confins de la douleur et de l'espoir, que parce qu'il contribue à incarner le destin de l'humanité.

La liturgie juive est un des laboratoires où se prépare ce destin, de même qu'une des retraites dans lesquelles il se perpétue. Elle se situe dans le temps et s'accomplit grâce à lui.

Robert Aron.

LES DIVISIONS DU TEMPS DANS LA LITURGIE ROMAINE

Dieu dit : « Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour et la nuit; qu'ils servent de signes, tant pour les fêtes que pour les jours et les années. » Comme le constatait et le prévoyait l'auteur de la Genèse, le mouvement apparent des astres a servi de base à tous les calendriers. Le lever et le coucher du soleil, le cycle de la lune, l'alternance des saisons, sont des faits qui s'imposent à tout homme et rythment sa vie. Bien d'autres facteurs cependant peuvent intervenir dans l'établissement du calendrier, les uns de caractère religieux, les autres de caractère civil ou même économique. Par là s'explique que chaque civilisation, chaque groupe humain différencié, ait sa façon de diviser et d'organiser le temps.

Le facteur religieux se révèle l'un des plus déterminants, et il est normal que le christianisme, non moins que le judaïsme, ait marqué le calendrier de son empreinte. C'est surtout dans le domaine de la liturgie que s'est posée à l'Église la question des divisions du temps. Si toute une partie de la liturgie a pour objet de vivre dans le déroulement temporel le mystère toujours présent du Christ Sauveur, la manière dont le temps est compté et organisé commande dans une mesure non négligeable la manière dont le mystère lui-même est saisi et vécu.

Sans doute l'Église, dans la plupart des cas, n'a pas créé de nouvelles divisions du temps; mais le simple fait qu'elle ait adopté ou rejeté tel comput, qu'elle y ait apporté des corrections ou des modifications, ne peut être dépourvu de signification; en outre, sur quelques points essentiels, le christianisme a introduit des éléments qui lui sont propres

et qui donnent à la durée temporelle une orientation nouvelle. Nous chercherons ici à montrer comment la liturgie a utilisé au cours de son histoire et utilise aujourd'hui les différentes divisions du temps : année, mois, semaine et jour, et nous essaierons de faire apparaître la valeur religieuse qu'elle leur attribue. Tout en sachant l'intérêt que présenterait, en ce domaine, une étude de liturgie comparée, nous bornerons notre enquête à la liturgie romaine.

L'année

On ne peut guère parler d'*année liturgique* avant le 4e siècle. Jusque-là, les chrétiens ne célèbrent chaque année que la seule fête de Pâques. Au cours du 4e siècle, un certain nombre d'anniversaires — dont Noël, attesté à Rome en 336 — commencent à être commémorés régulièrement; en même temps quelques fêtes, comme l'Ascension et la Pentecôte, émergent de la célébration globale de la cinquantaine pascale pour constituer les premières étapes du futur cycle du temps.

De janvier à janvier.

Pour dater ces fêtes ou ces anniversaires, l'Église adopte purement et simplement le calendrier romain tel qu'il avait été réorganisé par César en 45 avant Jésus-Christ. On a souvent pensé qu'elle s'en était pourtant écartée sur un point, en faisant commencer l'année non pas au 1er janvier, mais au 25 décembre, jour de Noël[1]. De fait, le premier calendrier de l'Église de Rome, ce Chronographe de 354 qui nous fait remonter en réalité à 336, contient, sous le titre de *Depositio martyrum*, une liste d'anniversaires qui s'ouvre par la mention de Noël, le 8 des calendes de janvier (25 décembre), et s'achève avec celle du martyr Ariston, aux ides de décembre (13 décembre); il contient d'autre

1. Dans l'ancien système romain, l'année commençait avec le mois de mars; mais à partir de 153 avant Jésus-Christ les consuls entrèrent en fonction le 1er janvier, et la réforme de César consacra cette date comme celle du début officiel de l'année.

part, sous le titre de *Depositio episcoporum*, une liste de douze papes, rangés par ordre d'anniversaire, du 6 des calendes de janvier (27 décembre) au 6 des ides de décembre (8 décembre)[2]. Faut-il en conclure que le 25 décembre, jour de fête chrétienne, a dès lors été substitué au 1er janvier, jour de fête païenne, comme point de départ de l'année liturgique ? Il y aurait sans doute quelque anachronisme à le penser, et nous croyons plutôt que dans l'une et l'autre liste on a simplement mis en tête l'anniversaire dont la date s'exprimait par référence aux calendes de janvier[3]. Le plus ancien calendrier de l'Église romaine reste donc conforme au calendrier civil : l'année va du début de janvier à la fin de décembre.

La même disposition se retrouve, vers 560, dans le Sacramentaire léonien. Les fêtes y sont classées par mois, de janvier à décembre, et les derniers formulaires de l'année sont ceux de Noël, de saint Jean et des saints Innocents, auxquels s'ajoutent encore, comme en appendice, les formulaires pour le jeûne du dixième mois.

L'usage romain dut se répandre dans d'autres Églises d'Occident. Il ne fut cependant pas suivi partout. En Afrique, c'est Pâques qui marquait le début de l'année liturgique, comme en témoigne un calendrier de Carthage de 506 qui va du 19 avril au 16 février[4].

De l'Avent à l'Avent.

L'idée de faire commencer l'année ecclésiastique par une fête chrétienne, et par la fête qui célébrait l'*exordium salutis*, semble avoir été adoptée à Rome entre 560 et 590. Tous les livres liturgiques dont la composition ou le remaniement se situent à la fin du 6e siècle s'accordent en effet pour reporter à Noël le début de l'année. Le Sacramentaire gélasien, dont le titre *Incipit liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli* montre que dès cette époque on a l'idée bien nette d'un cycle liturgique annuel, s'ouvre

2. Texte dans L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, I, pp. 10-12.
3. Explication proposée par R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, 1953, p. 15.
4. Texte dans *D.A.C.L.*, art. *Kalendaria*, col. 644-645.

par la messe de la vigile de Noël et termine son sanctoral par la fête de saint Thomas au 21 décembre. L'ancien Sacramentaire grégorien commence lui aussi le *circulum anni* par la vigile de Noël, et il en va de même de l'épistolier romain des dernières années du 6e siècle, tel que nous l'a conservé le *Comes* de Würzbourg[5].

Au 8e siècle, une nouvelle évolution se dessine : par suite du développement et de la stabilisation de la liturgie de l'Avent, considéré désormais comme un temps de préparation à la fête de la Nativité, le début de l'année va passer de Noël au premier dimanche de l'Avent. Ce nouvel usage n'est d'ailleurs pas adopté simultanément par tous les livres liturgiques : si les plus anciens manuscrits de l'*Antiphonale missarum* (8e-9e siècle) commencent tous par la messe du premier dimanche de l'Avent[6], les sacramentaires de la même époque continuent à placer la vigile de Noël en tête de l'année. Pourtant, c'est bien cette solution qui finira par s'imposer : aujourd'hui encore, bréviaires et missels font tous commencer l'année au premier dimanche de l'Avent.

De la Septuagésime à la Septuagésime.

On aurait tort d'ailleurs d'en conclure qu'à tous points de vue l'année liturgique part de l'Avent. En ce qui concerne les lectures scripturaires de l'office, l'Église romaine s'en tient, depuis le 8e siècle au moins, à un autre système, qui place le début de l'année au commencement du temps de préparation à Pâques. Ce système est attesté en effet par les deux plus anciens *Ordines romani* relatifs aux lectures bibliques de l'office des Vigiles. L'un, l'*Ordo* XIV, qui représente vraisemblablement la coutume des monastères desservant Saint-Pierre de Rome à la fin du 7e siècle, a pour titre : *Legitur autem omnis scriptura sancti canonis ab initio anni usque ad finem in ecclesia sancti Petri hoc ordine*, et fait commencer la lecture de l'Heptateuque *tem-*

5. Cf. A. Chavasse, *Le calendrier dominical romain au 6e siècle*, dans *Rech. Sc. rel.*, XXXVIII (1952), pp. 241-245.
6. Cf. R.-J. Hesbert, *Antiphonale Missarum sextuplex*, Bruxelles, 1935, pp. 2-3.

pore veris, hoc est VII diebus ante initium quadragesimae, soit au dimanche actuel de la Quinquagésime; l'année se termine avec les Petits Prophètes et Job, qu'on doit lire *usque idus februarias* (13 février). L'autre, l'*Ordo* XIII A, qui décrit l'observance du Latran dans la première moitié du 8e siècle, ouvre le *circulum anni* à la Septuagésime : on commence alors l'Heptateuque, et on achève l'année en lisant les épîtres de saint Paul du 29 décembre *usque in septuagesima*[7].

Ces deux documents, qui dans leur titre se réfèrent de façon explicite à un cycle annuel, placent donc le début de ce cycle non pas à la vigile de Noël, ou au premier dimanche de l'Avent, ou au 1er janvier, mais au moment où la liturgie commence à s'orienter vers Pâques. Encore faut-il noter que cette disposition ne vaut que pour les lectures bibliques : les homiliaires, ou recueils de lectures patristiques pour l'office nocturne, font commencer l'année soit à la vigile de Noël soit au début de l'Avent, comme en témoignent l'homiliaire d'Alain de Farfa et celui de Paul Diacre, composés l'un et l'autre dans la seconde moitié du 8e siècle[8].

De cette divergence entre le lectionnaire biblique et la plupart des autres livres liturgiques, divergence qui s'est maintenue jusqu'à nos jours, on peut conclure que jamais le début de l'année à Noël ou à l'Avent ne s'est imposé au point que l'on éprouve le besoin de commencer la lecture de la Bible à ce moment-là. L'année liturgique comporte donc, depuis le 8e siècle au moins, un double point de départ, l'un avant Noël, l'autre avant Pâques.

Et il faut aussitôt en ajouter un troisième. Car le martyrologe romain, livre officiel de l'annonce des saints et des fêtes, commence le 1er janvier. Sur ce point encore, l'usage a varié : le martyrologe hiéronymien s'ouvrait par la mention de Noël au 25 décembre; c'est avec le martyrologe de Bède, au début du 8e siècle, qu'apparaît la disposition toujours en vigueur.

7. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, III, pp. 39-41, et II, pp. 481-488. Cf. P. Salmon, *L'office divin* (coll. Lex orandi), pp. 136-138.

8. Cf. J. Leclercq, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, dans *Scriptorium*, II (1948), pp. 195-214.

Début de l'année ou sommet de l'année ?

De cette pluralité des systèmes adoptés par la liturgie pour donner un point de départ au cycle annuel dans lequel elle revit le mystère du Christ, quelle leçon tirer ? Si la liturgie s'accommode de ces divergences et de ces hésitations, c'est qu'elle attache beaucoup moins d'importance au début de l'année qu'à son sommet, qui reste la fête, l'unique fête de Pâques. L'Église traverse le temps en allant de Pâques en Pâques, et la date conventionnelle du 1er janvier ou même l'anniversaire qu'est Noël ne marquent pas de vraies étapes, de vraies « stations », dans son cheminement. C'est Pâques, malgré sa date variable, qui représente le centre de l'année, et la plus grande partie du cycle du temps se construit et s'ordonne en fonction de cette fête mobile.

Il en résulte un perpétuel mouvement de l'année liturgique par rapport à l'année civile. Si elle comporte des inconvénients réels[9], cette divergence a du moins l'avantage de souligner le caractère religieux et chrétien du cadre temporel où s'inscrit la célébration de la liturgie : tout en maintenant le calendrier civil, l'Église y a superposé en quelque sorte un autre calendrier, dont les dates essentielles correspondent aux grands mystères de la vie terrestre du Christ. Par là elle a donné une valeur proprement chrétienne au déroulement de l'année et en a fait une sorte de *sacramentum* de l'histoire du salut.

Le mois

Comme la plupart des civilisations, la liturgie divise l'année en mois. Elle n'a pas retenu le système hébraïque, qui était un système de mois lunaires[10], mais ici encore elle a adopté le comput romain, mis au point par César,

9. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple récent, le fait que les vacances de Pâques ne coïncident plus nécessairement avec la fête de Pâques.

10. Cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, pp. 278-283.

qui divisait l'année en douze mois indépendants des lunaisons. Elle a adopté également les noms romains des mois, bien que deux d'entre eux, *Julius* et *Augustus*, soient ceux d'empereurs, et que d'autres, comme *Januarius* et *Mars*, soient ceux de dieux païens; et il ne semble pas qu'à ces dénominations issues du paganisme elle ait jamais tenté de substituer des noms chrétiens.

Le mois ne joue d'ailleurs qu'un rôle mineur dans la liturgie romaine. Dès les plus anciens calendriers, il a été utilisé pour dater les anniversaires des martyrs ou des évêques et les fêtes fixes. Depuis le 8e siècle, les mois servent aussi de cadre à la répartition des lectures bibliques de l'office, pour la période qui va de la Pentecôte à l'Avent. L'*Ordo* XIII A, que nous avons déjà cité, prévoit une distribution de ces lectures très proche de celle qui est restée en usage dans le bréviaire romain : il fait lire les Rois et les Paralipomènes de l'octave de la Pentecôte au premier dimanche d'août; les livres de Salomon en août; Job, Tobie, Judith, Esther et Esdras en septembre; les Macchabées en octobre; Ézéchiel, Daniel et les Petits Prophètes en novembre; enfin Isaïe en décembre jusqu'à Noël[11]. La lecture de chaque nouvelle série commence non pas le premier jour du mois, mais toujours *in dominica prima mensis*, le cycle hebdomadaire se superposant ainsi au cycle mensuel. Et il est fort probable que par « premier » dimanche du mois il faut entendre le dimanche le plus proche des calendes.

On sait en effet que cette façon de définir le premier dimanche du mois était en vigueur dans la liturgie romaine jusqu'au tout récent *Code des rubriques*. Depuis le 1er janvier 1961, cette référence aux calendes est abandonnée, et l'on regarde comme premier dimanche du mois le premier qui tombe dans le mois. Il y avait une certaine difficulté, pour l'homme moderne, à considérer comme premier dimanche d'août un dimanche qui tombait le 29, 30 ou 31 juillet; désormais, le premier dimanche d'août est celui qui tombe entre le 1er et le 7 août. L'Église a jugé qu'elle

11. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, pp. 484-485. Les indications fournies par l'*Ordo* XIII A sont confirmées par Amalaire, *Liber de ordine Antiphonarii*, *Prologus*, 4-5 (éd. J.-M. Hanssens, III, pp. 13-14), cité par Andrieu, *ibid.*, p. 476.

n'avait rien à perdre à se conformer sur ce point à un usage devenu général.

Le cadre mensuel a également été adopté, dans le bréviaire romain de Pie V, pour la répartition des lectures patristiques de l'office de la Sainte Vierge le samedi.

A une époque plus récente, un double courant s'est manifesté, tendant à donner une plus grande importance au rythme des mois. D'une part, on a lié au changement de mois le retour de certaines pratiques ou de certaines prières : c'est ainsi que dans les chapitres et les communautés une messe pour les défunts est prescrite à la première férie libre de chaque mois, ou encore que le premier vendredi du mois est marqué par des exercices en l'honneur du Sacré-Cœur. D'autre part, on a voulu affecter certains mois à tel saint ou à telle dévotion : mars à saint Joseph, mai à la Sainte Vierge, juin au Sacré-Cœur, octobre au Rosaire, novembre aux défunts. Ces deux courants, aux innombrables ramifications, traduisent une spiritualité assez pauvre, où la dévotion aux saints et à l'humanité de Jésus tient plus de place que la participation aux mystères du Christ, où la multiplicité des exercices et des litanies risque d'étouffer le véritable esprit de prière, où enfin la vie cultuelle se déroule au rythme des mois, qui par lui-même n'a aucune signification religieuse, et non au rythme de l'année liturgique, qui reprend en raccourci toute l'histoire du salut.

Aussi bien, en dépit de quelques concessions marginales, la liturgie ne s'est pas laissée entraîner par ce courant dévotionnel. En réalité, l'année liturgique est divisée non pas en mois, mais en temps qui s'organisent autour d'un certain nombre de fêtes qu'ils ont pour rôle de préparer ou d'exploiter. Le récent *Code des rubriques* a d'ailleurs consacré ces temps liturgiques : Avent, Noël, Septuagésime, Carême, Temps pascal et Temps *per annum*, en y apportant même quelques subdivisions nouvelles. Par là il marque la volonté de l'Église de maintenir et au besoin de souligner le caractère proprement chrétien de son calendrier. Si l'affaiblissement du sens liturgique a permis, aux 18e et 19e siècles, la floraison de ces « mois » variés, sa restauration doit avoir pour effet sinon de les étouffer — certains d'entre eux, comme le mois de Marie, représentent une

valeur réelle[12] — du moins de les ramener à leur juste place.

La semaine

La division du temps en semaines de sept jours est indépendante aussi bien de sa division en années que de sa division en mois; toute concordance est impossible, puisque ni l'année ni le mois ne correspondent à un nombre entier de semaines.

Rythme fondamental.

La période de sept jours comme unité de mesure de temps était déjà connue en Égypte et en Babylonie[13]. Elle a vraisemblablement inspiré la semaine juive, qui s'en distingue pourtant par deux traits essentiels : tandis que chez les peuples voisins la série des semaines recommençait à chaque nouvelle lune, chez les Juifs les semaines se succèdent sans interruption, constituant ainsi un cycle continu qui chevauche les mois et les années; par ailleurs, le septième jour de chaque semaine est réservé au repos, et ce repos du sabbat a une signification religieuse très marquée : il est une participation du peuple élu au loisir de Yahvé.

Les premiers chrétiens gardèrent tout naturellement le cadre de la semaine juive et continuèrent même, au moins en certains milieux, à observer le repos du sabbat. Mais, pour eux, la semaine était désormais centrée sur le lendemain du sabbat, sur ce jour où le Seigneur était ressuscité et qui, avant la fin du 1er siècle, prendrait le nom de « jour du Seigneur[14] ». C'est aux premières heures du dimanche qu'ils s'assemblaient pour célébrer l'eucharistie et pour renouveler leur foi, leur joie et leur charité fraternelle par le rappel de la Résurrection.

A peu près aussi ancienne que le christianisme lui-même,

12. Cf. P. Jounel, *Le mois de Marie et le renouveau liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, 38, pp. 159-162.

13. Cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, pp. 283-285.

14. L'expression apparaît pour la première fois dans Apoc., 1, 10; saint Paul s'en tient à la formule κατὰ μίαν σαββάτου (1 Cor., 16, 2), et de même saint Luc dans les Actes.

la synaxe dominicale semble avoir constitué le tout premier élément de notre année liturgique. Il est probable en effet que la fête annuelle de Pâques n'a pas été célébrée dès les origines de l'Église, et que le dimanche lui est antérieur. Le cycle hebdomadaire, tout centré sur le « jour du Seigneur », serait donc le plus ancien cycle qui ait rythmé la liturgie chrétienne.

S'il n'a pas introduit la semaine à Rome, où elle était déjà connue grâce au judaïsme et à l'astrologie orientale, le christianisme a du moins fait sa fortune; c'est lui qui a imposé ce rythme nouveau, auquel le dimanche donnait une signification proprement chrétienne, à tout le monde civilisé.

Dans la liturgie romaine actuelle, la semaine reste le rythme fondamental du culte chrétien. Pour tous ceux qui récitent l'office divin, et qui chaque dimanche recommencent la récitation du psautier. Mais aussi, et de façon plus apparente, pour la masse des fidèles, pour qui le dimanche est « le jour où l'on va à la messe » et le seul jour, bien souvent, où l'on ait un contact avec la liturgie. Pour le plus grand nombre, ce rythme hebdomadaire est même beaucoup plus perceptible que le rythme annuel, et de toute manière ce n'est qu'à travers la célébration dominicale que la communauté participe effectivement au mystère dont l'année liturgique explicite successivement les différents aspects.

Rythme dominical.

La semaine chrétienne tire presque tout son sens de sa référence au dimanche. Alors que, dans le judaïsme, le sabbat était le dernier jour de la semaine, le dimanche chrétien en est le premier jour[15]. Le nom même des jours en témoigne. La liturgie, en effet, n'a pas adopté les

15. Lorsqu'ils donnent au dimanche le nom de « huitième jour », les Pères ne se situent pas à un plan liturgique. Ils veulent signifier que le dimanche est la figure et l'annonce d'une durée nouvelle. Mais, il faut le reconnaître, cette conception n'apparaît guère dans les textes de la liturgie romaine. De toute façon, le huitième jour n'est pas le dernier de la semaine, mais celui qui vient après la semaine, après l'écoulement du temps, comme un symbole de l'éternité.

noms païens des jours : jour de la Lune, jour de Mars, etc., comme elle l'a fait pour les mois; elle se contente de les numéroter, et cette numérotation part du dimanche, le lundi étant la *feria secunda*, le mardi la *feria tertia*, et ainsi de suite jusqu'au vendredi; le samedi a gardé, par privilège, le nom juif de sabbat.

L'organisation de la liturgie fériale atteste elle aussi que le dimanche est le premier jour de la semaine : on reprend aux féries libres la messe du dimanche précédent, et aux heures de l'office on redit l'oraison de ce dimanche. Quant aux hymnes des Vêpres, qui suivent jour par jour l'œuvre de la création, elles évoquent le dimanche la création de la lumière et le vendredi celle de l'homme.

La semaine, du lundi au samedi, apparaît ainsi comme une image du temps terrestre, où rayonne et fructifie ce qui a été accompli le dimanche. La Création et la Résurrection sont en effet des œuvres du dimanche, comme le rappelle la première strophe de l'hymne des Matines; et de même que toute l'histoire humaine se déroule sous la mouvance de cette double intervention de Dieu instaurant et restaurant l'univers, de même toute la semaine de travail et d'ascèse de l'homme se situe dans le prolongement et la dépendance du double mystère que représente le dimanche. Tout ce qui lui est donné le dimanche, le chrétien doit le mettre en valeur au long de la semaine.

La semaine chrétienne tire donc son sens et sa richesse de sa relation au dimanche qui l'inaugure. On ne pourrait que l'appauvrir, semble-t-il, en prétendant donner à chaque jour une affectation et une signification particulières. Depuis le moyen âge, et jusqu'à une époque récente, tout un courant de piété s'est pourtant complu à ces attributions : Honorius d'Autun, au 12e siècle, mettait le lundi et le mardi en relation avec la naissance et le baptême de Jésus; et Léon XIII, voulant alléger le bréviaire, permettait de remplacer l'office férial par un office votif plus court, variant suivant les jours de la semaine : office des anges le lundi, des apôtres le mardi, de saint Joseph le mercredi, du Saint-Sacrement le jeudi, de la Passion le vendredi, de l'Immaculée-Conception le samedi. Dans la liturgie romaine actuelle, il ne reste de ces tentatives que les messes votives proposées pour les différents jours de la

semaine, ainsi que l'office et la messe de la Sainte Vierge le samedi, dont beaucoup ne regretteraient guère la disparition.

La multiplication des célébrations votives, tout comme la multiplication des fêtes de saints, aboutirait à ne plus laisser aucun temps libre sur lequel s'exercerait l'influence du dimanche. Vouloir donner son autonomie à chaque jour de la semaine, en lui attribuant un objet propre ou un patron spécial, ce serait abandonner la conception chrétienne du temps, où les jours sont liés entre eux parce que rattachés à un axe, pour revenir à une conception toute naturelle, où les jours se succèdent simplement les uns aux autres.

Le jour

Deux questions se posent à propos du jour : quelles sont ses limites, et comment se divise-t-il ?

Limites.

On dit souvent que la liturgie romaine a fait sienne la conception orientale et biblique de la journée, commençant le soir pour s'achever le soir suivant; et l'on souligne l'optimisme de cette conception, qui affirme le triomphe quotidien de la lumière sur les ténèbres.

La réalité est plus complexe. La Bible, en effet, connaît deux façons de délimiter le jour : dans les livres les plus anciens, le jour est compté de matin à matin, comme chez les Égyptiens; dans les livres plus récents, sans doute sous l'influence mésopotamienne, le jour commence le soir et va jusqu'au soir suivant. Cette seconde manière de compter était encore en usage à l'époque du Christ : c'est celle qu'attestent les récits évangéliques et que le judaïsme postérieur a conservée[16].

Certainement les chrétiens de Palestine restèrent fidèles à ce comput; mais rien ne permet de penser que la communauté chrétienne de Rome ait tenté de le maintenir. Chez

16. Cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, pp. 275-277.

les Romains, le jour courait de minuit à minuit[17]; et il semble bien que dans toute l'antiquité et jusque vers le 10e siècle, la liturgie romaine ait considéré le jour comme allant de minuit à minuit, et non pas d'un soir au soir suivant. Saint Benoît, lorsqu'il énumère les Heures de la journée, commence toujours par les Laudes (les Matines étant mises à part, comme office nocturne) et termine par les Vêpres et les Complies. Nulle part il ne fait allusion à des « premières » Vêpres, ouvrant la journée dès la veille au soir.

C'est seulement au 10e siècle, et sous l'influence de la liturgie gallicane, que les premières Vêpres firent leur apparition dans l'office romain[18]. Ce qui aurait dû n'être qu'une préparation des fêtes en devint pratiquement une anticipation, et il en résulta un décalage du jour liturgique. Décalage qui pouvait aller très loin, comme on en faisait l'expérience il y a seulement quelques années : en Carême, où les Vêpres devaient se dire avant le déjeûner, la célébration d'une fête de saint commençait la veille à la fin de la matinée et elle était terminée le jour même avant midi; ainsi, au moment d'aller au réfectoire, le 21 mars, pour festoyer quelque peu en l'honneur de leur Père saint Benoît, tous les Bénédictins du monde avaient déjà fini de célébrer sa fête, et ne retourneraient plus au chœur que pour un salut extra-liturgique. N'était-ce pas pousser la divergence entre horaire liturgique et horaire réel au-delà des limites du raisonnable ?

On ne peut donc pas retenir grand-chose de cette affirmation que la liturgie romaine aurait adopté la notion biblique de la journée allant d'un soir au suivant : en fait, ce comput ne fut pas le seul en usage en Israël; par ailleurs, jusqu'au 10e siècle, la liturgie romaine a compté le jour de minuit à minuit, à la manière du monde civil; enfin, lorsqu'elle prit l'habitude de commencer l'office dès la veille par des premières Vêpres, rien ne dit que ce fut avec le souci de se conformer au comput biblique[19].

17. Cf. Varron, cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, III, 2.
18. Cf. V. Raffa, *Più antichi i primi o i secondi Vespri?* dans *Ephem. liturg.*, LXIX (1955), pp. 313-335. — Du même, *La liturgia delle ore*, Brescia, 1959, pp. 293-300.
19. Il est vrai qu'au moyen âge le seul comput biblique connu

En décidant que « le jour liturgique s'étend de minuit à minuit » et qu'en conséquence « la célébration du jour liturgique s'étend, par soi, de Matines à Complies », le nouveau *Code des rubriques* innove donc moins qu'on pourrait le croire; il revient simplement à l'usage romain ancien. En même temps il rétablit une heureuse concordance entre le jour civil et le jour liturgique, concordance qui ne peut qu'aider le prêtre à faire de son bréviaire la prière qui sanctifie réellement la journée réelle.

Les nouvelles rubriques maintiennent d'ailleurs les premières Vêpres des dimanches et des fêtes de première classe. En cela encore elles se conforment à la division vraie du temps : dans le monde actuel, le samedi après-midi ou la veille d'une grande fête sont tout orientés vers le lendemain, qu'ils préparent et anticipent. Il est normal qu'il en aille de même au plan de la liturgie.

Divisions.

Ce jour qui va de minuit à minuit, comment le diviser ? La question se pose surtout pour l'office divin : comment répartir sur la journée cette prière destinée à en sanctifier les différentes heures ? On sait que le *cursus* quotidien du bréviaire romain rassemble et superpose en quelque sorte des éléments qui n'ont ni la même provenance ni le même caractère : les deux Heures fondamentales sont les Laudes et les Vêpres, où s'exprime la louange ecclésiale; Tierce, Sexte et None, probablement héritées du Judaïsme, ont gardé longtemps le caractère de prières privées; enfin Prime et Complies d'une part, et Matines d'autre part, sont des ajoutes d'origine monastique.

Si les Laudes et les Vêpres, destinées à sanctifier le début et le déclin du jour, ont une valeur universelle, les autres Heures paraissent davantage liées à des horaires particuliers : Tierce, Sexte et None évoquent l'horaire romain auquel elles doivent leur nom; quant aux Heures de

était sans doute celui qui comptait les jours d'un soir à l'autre, et qui semblait attesté en particulier par l'affirmation de la Genèse : « Il y eut un soir et il y eut un matin, et ce fut le premier jour » (sur ce texte, cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, pp. 275-276). Si donc on avait voulu se conformer à un comput biblique, c'est bien celui-là qu'on aurait suivi.

Matines, Primes et Complies, elles ne se justifient tout à fait que dans le cadre monastique où elles ont pris naissance.

Aujourd'hui, il est difficile à un prêtre de situer les huit Heures de son office à leur place normale. Le « blocage » auquel il se trouve si souvent réduit ne provient pas seulement d'un défaut de volonté ou d'organisation, mais aussi, il faut bien le reconnaître, d'une trop grande inadéquation de l'horaire liturgique par rapport à l'horaire réel. Au 20e siècle, la journée d'un prêtre ne se divise pas en huit temps, mais en trois : matinée, après-midi et soirée. Il semblerait raisonnable que sa prière liturgique s'insère à chacune des articulations de cet horaire et donc qu'elle comporte un office de Laudes au début du jour, un office à midi, un office de Vêpres à la fin de l'après-midi, à quoi pourrait s'ajouter un dernier office à l'heure du coucher. Le monde moderne, en effet, avec ses facilités d'éclairage, a repoussé l'heure du coucher longtemps après la tombée de la nuit; ce décalage, devenu habituel, entre la fin du jour solaire et la fin de la journée humaine, justifie, croyons-nous, une double prière du soir, l'une de caractère plus cosmique, l'autre de caractère plus intime.

La Communauté de Taizé, dans son effort si remarquable pour « vivre l'aujourd'hui de Dieu » en tenant compte à la fois des données traditionnelles et des exigences du monde moderne, a abouti, après quelques tâtonnements, à un tel horaire de prière. Les Frères se réunissent chaque jour pour deux offices, l'un à sept heures du matin, l'autre à sept heures du soir, composés de façon identique : introduction tirée de l'Écriture, psalmodie, lecture biblique, enfin oraison et litanie. « Ce sont les piliers de notre vie », écrit l'un d'eux. En outre, les Frères se retrouvent à midi pour une sorte de halte : un très court office comportant un psaume chanté, un verset d'Écriture, un moment de silence pour la méditation, et l'oraison finale dite par le Prieur. Cette répartition de l'office suit le rythme réel de la journée, et elle reste assez discrète pour que chacun puisse réserver d'autres moments à la prière individuelle[20].

20. « La prière commune ne nous dispense pas de l'oraison personnelle. L'une soutient l'autre. Chaque jour prenons un moment pour nous renouveler dans notre intimité avec Jésus-Christ » (*Règle de Taizé*, pp. 19-20).

La liturgie romaine suivra-t-elle cet exemple, et abandonnera-t-elle, dans un avenir plus ou moins proche, les huit Heures aujourd'hui en usage, pour adopter un office réparti sur trois ou quatre Heures seulement ? La question est de savoir si une valeur religieuse, et plus spécialement une valeur chrétienne, se trouve liée à l'organisation actuelle des Heures. Pour sanctifier la journée, la prière liturgique doit-elle revenir toutes les trois heures, comme c'est théoriquement la règle avec un office en huit temps, ou suffit-il qu'elle consacre les trois ou quatre tournants d'une journée humaine réelle ? Jamais l'Église n'a cru nécessaire de marquer par une prière chacune des vingt-quatre heures du jour. Lors donc que le nouveau *Code des rubriques* déclare que « les heures canoniques de l'office divin ont pour but, par leur établissement et leur structure, de sanctifier les diverses heures du jour naturel », comment faut-il comprendre ces « diverses heures » ? Dans le bréviaire romain, ces heures sont déterminées en fonction d'un horaire qui a été celui du moyen âge et qui, dans une certaine mesure, reste celui des monastères, mais qui ne correspond plus à la vie réelle de la très grande majorité des prêtres. A moins donc que la théologie de l'office, encore si rudimentaire, ne montre qu'une valeur sacrée est indissolublement attachée à cet horaire, il est vraisemblable que le réalisme dont l'Église fait preuve par ailleurs dans l'aménagement de son calendrier l'amènera à revoir et à rajeunir l'horaire de sa prière liturgique.

*
* *

Au terme de cette étude, trois constatations d'ordre géné-général peuvent être faites. On remarque d'abord, sans un étonnement excessif, qu'il y a toujours eu un certain jeu dans le calendrier et l'horaire liturgiques : l'année a un triple point de départ, la manière de déterminer le premier dimanche du mois vient d'être modifiée, la répartition des Heures quotidiennes a connu elle aussi une évolution qui sans doute se poursuivra encore. A cela s'ajoute qu'en marge du calendrier et de l'horaire liturgiques, la piété des fidèles a inscrit d'autres divisions, dédiant tel mois à tel mystère ou à tel saint, réservant tel jour à telle dévotion,

ou encore rythmant la journée par la triple prière de l'*Angelus*. L'Église s'accommode de cette diversité, comme les divergences entre l'usage liturgique et la pratique populaire. Il en va d'ailleurs de même dans la société civile, où l'année scolaire, par exemple, connaît une tout autre organisation que l'année officielle.

Il faut souligner ensuite l'influence exercée par l'Église sur la civilisation occidentale grâce à son calendrier. Pour l'incroyant aussi bien que pour le croyant, la vie familiale et professionnelle est rythmée par la récurrence du dimanche; Pâques et Noël amènent une période de vacances; les grandes fêtes liturgiques sont des jours chômés. Malgré l'introduction d'un certain nombre d'anniversaires ou de fêtes profanes, dont la multiplication pourrait du reste entraîner la dévaluation, notre calendrier reste un calendrier chrétien, et l'on comprend que les régimes qui rêvaient d'abattre l'Église aient tenté de substituer à son calendrier un nouveau calendrier, construit sur des bases différentes. L'Église ne pourrait accepter un éventuel calendrier mondial unifié que s'il respectait certaines données.

Parmi ces données, les plus importantes, les plus chargées de signification religieuse et chrétienne, sont le dimanche et la fête de Pâques. Telle est, en effet, la conclusion majeure d'une étude sur les divisions du temps dans la liturgie : le dimanche et la fête de Pâques représentent les deux innovations essentielles de l'Église en matière de calendrier. Elle a fait du dimanche, jour de la Résurrection du Christ, le sommet de la semaine, et elle a fait de Pâques, fête de la Résurrection, le sommet de l'année liturgique; ou plutôt elle a construit toute l'année liturgique autour et dans le rayonnement de la fête de Pâques. Le cycle hebdomadaire et le cycle annuel mettent ainsi tout le déroulement du temps sous la mouvance du mystère pascal. Pour mesurer le temps et lui donner son sens, un nouveau luminaire, ignoré de l'auteur de la Genèse, a été donné à l'Église, et c'est le soleil levant de Pâques.

Fr. Philippe Rouillard,
Moine de Saint-Paul de Wisques.

LA PRIÈRE ET LE TEMPS

Cette parole de l'Évangile fréquemment citée dans les exhortations à la prière : « Il faut toujours prier, sans jamais se lasser » (Lc, 18, 1), constitue sur les lèvres de Jésus, il faut le reconnaître, une invitation à la confiance plutôt qu'un commandement visant la prière elle-même. L'exemple par lequel le Seigneur s'en explique : celui d'un juge inique qui, finalement, rend justice à une pauvre veuve, en raison de son obstination qui le dérange, nous fait bien comprendre le sens précis du mot « toujours ». Cela veut dire : jamais ne cessez, par défaut d'espérance, de demander ce dont vous croyez avoir besoin. Pourtant, la parole de saint Paul : « Priez sans cesse » (1 Th., 5, 17), est confirmée en substance par une autre parole de Jésus : « Veillez donc et priez en tout temps, afin d'avoir la force d'échapper à tout ce qui doit arriver, et de paraître avec assurance devant le Fils de l'homme » (Lc, 21, 36).

Il est donc certain que le Seigneur nous recommande de prier assidûment, et que tous ceux qui se sont mis à suivre les préceptes et les conseils du Christ ont tenu compte de cette recommandation et ont pris soin de la mettre en pratique. Certains, la comprenant dans sa matérialité, se mirent à dire des psaumes sans arrêt — même pendant leur travail — pour que pas un instant la prière ne fît défaut dans leur cœur ou sur leurs lèvres. Cependant, l'Église, universellement, l'interpréta en ce sens que, pour remplir cet immense espace du « toujours » avec une intensité spirituelle dont l'homme fût capable, il fallait aménager la prière publique de telle sorte que, par des prières accomplies en des temps déterminés, le temps entier, le « toujours » fut entièrement assumé dans la prière des enfants de Dieu; quelques moments, voire plusieurs temps dans la journée, mais désignés avec précision, plus longuement à certaines heures, plus brièvement en d'autres; davantage tel ou tel jour dans la semaine; davantage aussi durant telle période de l'année. Et

1. Cf. Eph., 6, 18; Col., 1, 13, 1, 9; 1 Thess., 3, 10; 2 Thess., 1, 11.

La prière publique devait être modèle, principe et couronnement de la prière intime de chaque chrétien, non seulement au cours de l'assemblée liturgique, mais également avant et après, tout le jour.

Les efforts des législateurs monastiques nous montrent comment s'appliquent aux heures de l'office, tel qu'ils l'organisaient, le texte de l'Écriture : « Sept fois le jour, je te loue » (Ps., 118, 64). Cassien et Cassidore y comptent les vigiles, matines, tierce, sexte, none, vêpres et complies[2]; un sermon ascétique pseudo-basilien, en ignorant les complies, ordonne de célébrer un double office à midi[3]; l'auteur de la *Regula Magistri* et saint Benoît devraient en compter huit, car tous deux y ont ajouté prime; mais le premier considère l'office du matin comme ne faisant qu'un avec la vigile; saint Benoît, par contre, exclut du septénaire les vigiles et, pour leur donner une autorité scripturaire, il s'appuie sur un autre verset du même psaume : « Je me lève à minuit, te rendant grâces » (Ps., 118, 62)[4]. Ils voyaient dans ces sept fois un équivalent du jour, le jour entier, tout comme pour les « sept fois » du pardon à nos frères, nécessaire pour être pardonné (Mt., 17, 4).

Si Dieu a créé les astres du firmament pour distinguer jour et nuit, pour marquer les heures, les jours, les mois et les années (Gen., 1, 14), il semble normal que l'homme s'en serve, lui aussi, pour déterminer les temps de sa louange au Créateur. Matin et soir, selon la loi d'Israël, on devait offrir le sacrifice (Ex., 29, 38-39; 30, 7-8; Nom., 28, 3-4; 1 Par., 23, 30). Cette disposition dura jusqu'au Nouveau Testament et entra dans la liturgie de l'Église, qui a considéré Vêpres et Laudes comme les heures canoniales les plus importantes, correspondant au sacrifice du soir et au sacrifice du matin[5].

La plus ancienne des prières de l'office chrétien qui nous ait été conservée remercie le Seigneur de la lumière du jour finissant, et rend grâces aussi pour la clarté de la lampe qui brille dans la nuit :

> Nous vous rendons grâces, ô Dieu, par votre fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur, de ce que vous nous avez éclairés, en nous révélant la lumière incorruptible. Nous avons terminé la durée du jour et nous sommes parvenus au début de la nuit, et nous avons été rassasiés par la lumière du jour que vous avez créée pour notre satisfaction. Et maintenant que nous ne manquons pas de la lumière du

2. *Institutions*, III, 3; *In ps. 118* (P. L., 70, 895).
3. P. G., 31, 877.
4. *Reg. Magistri*, cap. XXXIII; *Reg. S. Benedicti*, cap. XVI.
5. Nous avons développé ce sujet dans l'article *Vestigis del lucernari a Occident*, dans *Liturgica*, I, Montserrat, 1956, pp. 91-149.

soir, nous vous sanctifions et glorifions par votre Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui vous avez avec lui gloire, puissance et honneur avec l'Esprit-Saint, maintenant[6]...

La lumière, celle du soleil qui nous a éclairés durant le jour, celle de la lampe qui nous éclaire pendant la nuit, doit nous rappeler la splendeur immuable du Verbe qui s'est révélé à nos âmes. De cette lumière, nous devons d'abord rendre grâces. La succession du temps — jour et nuit; hiver, printemps, été; enfance, jeunesse, âge mûr — est donnée à l'homme pour qu'il demeure en possession constante de la lumière de l'Esprit, Dieu lui-même. Il faut que l'homme soit averti de la contingence de la lumière visible, de la fragilité des biens matériels, de leurs liens à des saisons qui se succèdent et à un temps qui passe; même les époques de sa propre vie, à travers lesquelles sa personnalité se forge, différent beaucoup les unes des autres, et il ne peut en être autrement. Cette loi de transformation qu'il observe dans les choses qui l'entourent et en lui-même, contraste fortement avec l'unicité et la constance de son aspiration au bien, exprimée par un incoercible désir de bonheur ou, simplement, de vie.

Jour et nuit

La lumière, signe du Christ

Que ce soit lumière du soleil ou lumière de la lampe, de jour comme de nuit, l'homme a besoin de lumière; il lui faut la lumière des yeux, mais il éprouve plus encore la nécessité d'une lumière de l'âme, la faculté de comprendre et de raisonner. Il faut que, par la lumière de sa Parole, Dieu visite les ténèbres de notre ignorance (2 Cor., 4, 6). En outre, l'intelligence a besoin d'être éclairée par une vérité certaine qui ne peut nous venir que de Dieu : « Seigneur, que votre vérité nous éclaire toujours[7]. »

Cette lumière divine, une fois révélée, devient loi pour nous :

Enseignez-nous, Seigneur, votre justice, vos ordres et vos jugements; illuminez les yeux de notre entendement; que jamais nous ne nous endormions dans la mort au milieu de nos péchés[8].

6. Hippolyte, *La tradition apostolique*, éd. B. Botte, *Sources chrétiennes*, 11, Paris, p. 61.

7. Oraison matutinale ambrosienne : M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum*, Milan, 1904, p. 443.

8. Oraison de l'Orthros byzantin : E. Mercenier-F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, Chevetogne, 1947 (2e éd.), p. 102.

Pour la suivre, l'homme a besoin de posséder la lumière la plus intime de Dieu, c'est-à-dire sa bonté : Dieu lui-même demeurant dans l'âme sous forme d'amour.

> Que nos âmes soient des lampes à vous; qu'elles s'approchent de vous et s'allument de vous, brillantes de vérité, flambantes de charité [9].

Ainsi seulement il peut espérer parvenir un jour à la pleine jouissance de la lumière inaccessible :

> Puissions-nous être prêts à entrer avec lui dans la joie et la divine chambre nuptiale de sa gloire, là où règne le chant incessant de ceux qui vous fêtent et le plaisir inexprimable de ceux qui voient la beauté inénarrable de votre visage. Car c'est vous qui êtes la lumière véritable, qui illuminez et sanctifiez toute chose, et c'est vous que chante toute la création dans les siècles des siècles. Amen [10].

Le culte rendu à Dieu, comme lumière de vérité qui sanctifie, doit initier et former les chrétiens à la contemplation de l'un des aspects de l'œuvre du salut. On sait que la mission salvatrice du Christ comporte la double fonction d'illuminer les hommes par la vérité, et de racheter par son sang les péchés qui faisaient obstacle à leur retour à Dieu. Il est important de bien distinguer ces deux aspects dans l'œuvre du Christ, mais aussi de remarquer la connexion intime qui existe entre eux, afin de comprendre avec assez de profondeur ce qu'est, ou ce que devrait être, la prière du chrétien; car la prière du chrétien appartient à la vie sacramentelle de l'Église, laquelle n'est qu'un prolongement du mystère du Christ.

Jésus, d'après sa propre déclaration à Pilate, est venu « rendre témoignage à la vérité » (Jn, 18, 37); c'est la vérité qui doit racheter les hommes : la vérité les délivre (Jn, 8, 32). Dieu est esprit, et les vrais adorateurs du Père sont ceux qui l'adorent en esprit et en vérité (Jn, 4, 23-24). Jésus s'est manifesté au monde comme lumière (Jn, 3, 19); lumière pour éclairer les nations et gloire de son peuple Israël (Lc, 2, 32); il nous a visités comme soleil qui se lève pour illuminer ceux qui se tiennent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, afin de donner à son peuple la connaissance du salut par la rémission des péchés

9. Bénédiction hispanique de la lampe pascale : J. Vivès, *Oracional Visigòtico*, Barcelone, 1946, n. 839.
10. Oraison byzantine pour l'office de minuit : E. Mercenier-F. Paris, *La Prière..., op. cit.*, p. 85.

(Is., 1, 77-79; Mt., 4, 16). Dieu l'a constitué lumière des nations et salut jusqu'aux extrémités de la terre (Is., 49, 6; Ac., 13, 47; 26, 23); lumière du monde qui arrache des ténèbres quiconque croit en lui (Jn, 12, 46). Qui le suivra ne marchera pas dans l'obscurité, mais aura la lumière de la vie (Jn, 8, 12 et 12, 35); lui, la lumière véritable qui éclaire tout homme, venait dans le monde (Jn, 1, 9). Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité (Jn, 1, 14); et de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce. La loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse, la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître (Jn, 1, 16-18). Jésus est lumière qui vient de Dieu, étant Dieu lui-même[11]; nous savons que Jésus est véridique parce qu'il ne cherche pas sa propre gloire, mais la gloire de celui qui l'a envoyé (Jn, 7, 16-18); celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu (Jn, 3, 34).

Ceux qui, par la foi, acceptent sa vérité, deviennent fils de lumière (Jn, 12, 36; Lc, 16, 8), et eux aussi seront lumière du monde (Mt., 5, 14), illuminés, comme l'affirme saint Paul (He., 6, 4; 10, 32), rendus capables de connaître les mystères de Dieu les plus profonds et les plus secrets (Eph., 1, 9). Ainsi, Dieu fait briller sa lumière dans nos cœurs pour qu'y luise l'éclat de la connaissance de la splendeur de Dieu qui apparaît sur le visage du Christ (2 Cor., 4, 6). Cette lumière de vérité divine nous permettra de marcher dans la clarté, attirés vers sa grande splendeur (Jn, 11, 10; 1 Jn, 1, 7) : les nations marcheront à sa lumière, annonce l'Apocalypse (Ap., 21, 24). Saint Pierre éveille en ceux qui croient en Jésus, et à raison de cette foi, la conscience d'être une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'acquiert, pour qu'il annonce la puissance de celui qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière (1 Pt., 2, 9). Et saint Paul nous invite à remercier le Père qui nous a mis en mesure de partager le sort des saints dans la lumière (Col., 1, 12).

> Nous le possédons et il nous possède; il nous possède comme Maître, nous le possédons comme salut, nous le possédons comme lumière[12].

11. Saint Cyrille d'Alexandrie : Le Verbe est lumière; il éclaire totalement ceux qui sont capables d'être illuminés. *In Iohan.*, 1, 7 (P. G., 73, 103). Il est la vie pour ceux qui ont besoin de vie; vie et lumière, pour ceux qui ont besoin de vie et de lumière. *Ibid.* (P. G., 73, 94).

12. Saint Augustin, *In Iohan.*, 11, 13.

C'est pourquoi Jésus, en tant que lumière du monde, tient tête aux ténèbres du mal (Jn, 1, 5) personnalisées en ceux qui réagissent contre sa doctrine (Jn, 8, 38-39; cf. Jn, 3, 19-21; 2 Cor., 6, 14-15; 1 Jn, 2, 9-12) :

> La sanction que la vérité leur inflige est celle-ci : ils ne veulent pas être dévoilés par elle, elle les dévoile tout de même, et reste pour eux voilée. C'est ainsi, c'est ainsi, oui, ainsi qu'est fait le cœur humain ! Aveugle et paresseux, indigne et déshonnête, il veut rester caché, mais il n'admet pas que rien lui reste caché. Or, ce qui lui arrive, c'est qu'il n'échappe pas au regard de la vérité, tandis que la vérité échappe à son regard [13].

Ce conflit sera pour Jésus cause de sa mort (Jn, 10, 37-39; 14, 30-31; 15, 22-26). Le Sanhédrin ne sait l'accuser que de sa doctrine (Lc, 22, 53; Jn, 1, 18, 20-21). Et il ne peut le condamner à mort que lorsque Jésus lui-même, enfin, officiellement et avec solennité, se déclare le Messie; c'est-à-dire lorsqu'il parvient au point culminant de son œuvre rédemptrice comme révélateur de la vérité (Mt., 26, 63-66; Mc, 14, 61-64; Lc, 22, 66-71; Jn, 19, 7). La condamnation inscrite sur la croix : « Jésus le Nazaréen, le Roi des Juifs » (Jn, 19, 19) ne fait qu'exprimer grossièrement sa dignité messianique. Le même évangéliste, saint Jean, qui la lut au calvaire, la contemplera plus tard glorifiée dans sa vision de l'Apocalypse, sur le vêtement radieux de Jésus glorieux : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (Ap., 19, 16).

Même le mystère de la résurrection est expliqué par l'Église comme la juste victoire de la lumière en face des ténèbres :

> Ce grand mystère, l'admirable sacrement de cette nuit, doit susciter de dignes et incessantes louanges : par la merveille de la résurrection du Seigneur les antiques ténèbres apprirent que le jour les avait pénétrées; et la mort, dès longtemps condamnée à une nuit éternelle, ayant englouti la splendeur de la lumière véritable, consternée, se voit traînée captive par le triomphe du Seigneur; et l'homme qui, à cause de la ténébreuse présomption de son premier père, avait été condamné à l'esclavage, par la merveille de cette nuit, se trouve baigné de lumière dans la splendeur de la liberté [14].

13. Saint Augustin, *Confessions*, X, 34.

14. Ancienne bénédiction romaine du cierge pascal : T. H. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 80. Nous étudions le texte et ses parallèles dans l'article *La benedicció del ciri pasqual i els seus textos*, dans *Liturgica*, II, Montserrat, 1958; voir spécialement les pp. 21-23 et 74.

Cependant, la sagesse et la puissance de Dieu avaient le pouvoir de conduire les événements de façon que, Jésus étant destiné à être victime salutaire, et également envoyé aux hommes comme lumière de vérité, sa mort fût provoquée par sa manifestation de la vérité divine, et uniquement par cette manifestation. Donner la vérité, donner la vie, se donner lui-même, lui, Jésus, perpétuer dans le temps — moyennant une économie sacramentelle, qui permette aux hommes d'y accéder de façon permanente — cette donation de tout ce qu'il est, corps et sang, vérité et sainteté divines, voilà son œuvre rédemptrice. Et il nous est donné d'en bénéficier « par la foi en son sang », selon la parole de saint Paul, c'est-à-dire par l'acceptation de la vérité que Jésus nous révèle au prix de son sang (Rom., 3, 25).

Nous qui sommes baptisés, ensevelis dans la mort du Christ (Rom., 6, 3), qui sommes devenus un même être avec lui (Rm., 6, 5), nous nous sommes engagés à être à Dieu, non pas seulement en renonçant aux ténèbres du péché, mais encore par une ferme adhésion à la vérité révélée par le Christ.

Souvenons-nous de l'oraison du missel, au 3e dimanche après Pâques :

> Dieu, toi qui montres la lumière de la vérité, afin de ramener au chemin de la justice ceux qui s'en sont écartés, accorde à tous ceux qui se disent chrétiens de répudier ce qui est indigne de leur foi et d'en réaliser toutes les exigences [15].

Son contenu doit être illustré par les autres pièces de la messe à laquelle elle appartenait à l'origine [16], spécialement avec l'oraison *super populum* :

> Accorde, Seigneur, à ton peuple de se délier des attaches diaboliques auxquelles il a renoncé, et de se rendre à toi de tout son cœur.

Dans les mystères de la Trinité et de l'Incarnation que nous confessons lors du baptême, est contenue une synthèse de toute la révélation : croire en Dieu, tel qu'il se manifeste à nous en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, doit équivaloir à prendre les vérités divines comme principe de nos raisonnements les plus quotidiens, se proposer comme suprême norme de conduite la

15. Attribué au pape saint Gélase : B. Capelle, *Messes du pape Gélase dans le sacramentaire léonien*, dans *Revue Bénédictine*, 56 (1945-1946), pp. 12-41.

16. *Sacramentarium Veronense*, éd. L. C. Mohlberg, Rome, 1955, n. 75-78.

beauté de Dieu; nous devons être, vraiment et en tout, fils de la lumière, de cette lumière que nous avons vu briller sur le visage du Christ.

L'exercice d'une telle foi implique une acceptation, constamment réitérée de notre part, de cette alliance nouvelle par laquelle Jésus nous promettait une nouvelle vie en Dieu, une vie éternelle dont la promesse était signée de son propre sang (Heb., 9, 15-22). Rajeunir cette foi, nourrir cette espérance, voilà à quoi doit viser notre prière de tous les jours, destinés que nous sommes à contempler la gloire de la puissance de Dieu, qui s'est manifesté éminemment dans la résurrection et dans la glorification du Fils (Eph., 1, 18-21). Nous devons être louange de gloire de la grâce de Dieu (Eph., 1, 6).

Durée et éternité

Le Christ, Dieu dans le temps

Les révolutions du temps sont dues à la Providence du Créateur :

> Tu as fait le jour pour les œuvres de la lumière, et la nuit afin que nous nous reposions, parce que nous sommes faibles; parce qu'ils sont à toi, le jour et la nuit, tu as formé la lune et le soleil [17], Dieu, qui pour donner le repos au genre humain, étends un voile par-dessus tes œuvres [18].

Outre qu'elle procure à l'homme le plaisir et le soulagement de la diversité, cette Providence lui apprend qu'il est vain de chercher un bien incorruptible en dehors de Dieu. L'œuvre du temps lui fait découvrir en lui-même une vocation à l'éternité.

C'est précisément pour cela que le temps nous est accordé : pour que nous réalisions une vocation d'éternité. Dieu nous a conçus, nous a élus dans son Verbe avant la création du monde; dès l'éternité, il veut que nous parvenions saints et immaculés en sa présence (Eph., 1, 4). Par amour, il nous a destinés à être pour lui des fils en Jésus-Christ, et ce dessein divin ne peut se réaliser que si nous l'aimons. Dieu est prêt à épuiser les richesses de sa grâce pour nous donner son propre amour. Sa patience de Dieu éternel et tout-puissant fera que, parmi les moyens qu'il met en œuvre, il utilise de préférence le don du temps. Comme le fruit de la terre, notre vocation à l'éternité va mûrir

17. *Constitutions apostoliques*, XXXVII, 2; éd. F. Funk, Paderborn, 1905, p. 542.
18. M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum*, *op. cit.*, p. 440.

dans le temps, sous les rayons du soleil de sa Providence (Phil., 1, 11). Lorsqu'il nous appelle à l'existence, il commence par nous faire ce don du temps, dans une mesure que lui seul connaît. La nature humaine, composée de corps et d'esprit, a besoin de son temps; pour se parfaire, mais aussi pour commencer d'exister. L'âme, tout immortelle qu'elle soit, en a besoin aussi. Elle doit mener à bien en elle-même un long travail d'illumination, à partir des sensations qui lui viennent du corps; elle doit monter, d'une connaissance imparfaite des objets qui entourent le corps, jusqu'à la connaissance la plus élevée possible de Dieu; découvrant jour après jour que Dieu seul est la raison de tout son être. L'homme a donc besoin d'une durée dans le temps afin que son cœur, libre quoique secouru par la grâce, parvienne à aimer Dieu éternellement. Hélas! on ne sait presque jamais éviter de séjourner dans l'erreur avant de s'élancer de façon décidée vers la vérité de Dieu; et cette amère expérience, elle aussi, requiert du temps.

Le temps est une créature de Dieu; sainte, innocente et pure, comme dit saint François en parlant de l'eau. Pour remplir sa mission à l'égard de l'homme, le temps doit simplement se manifester comme limite. Il doit se laisser mesurer par un rythme uniforme en ses mutations de la lumière à l'obscurité, de l'époque du froid à celle de la chaleur. Mais, une fois accordé à l'homme comme un moyen pour atteindre sa fin surnaturelle, le temps doit lui-même être sanctifié par Dieu, et devenir un signe sacramentel. Le mystère du Christ, célébré dans le temps, régit les saisons de l'Église; il dore sur la terre des fruits incorruptibles de salut et de gloire.

On dit que l'eau, comme matière du sacrement, fut sanctifiée au Jourdain quand le Verbe fait chair se soumit au baptême, et qu'elle toucha son corps sacré[19]. De fait, lorsque l'Église la bénit, elle évoque les miracles de Jésus qui la changea en vin, qui marcha sur elle, qui la fit jaillir de son côté percé, en préfiguration des sacrements. Pareillement, c'est par l'entrée du Dieu éternel dans le temps que la sanctification du temps commence. Dieu y pénètre pour y vivre une vie limitée; il naît une nuit et meurt un soir; plus de trente ans, il attend son heure; comme les autres hommes, il a besoin de manger et de dormir, de prier jour après jour et d'établir, lui aussi, un rythme de prière.

En s'incarnant dans le temps, en en faisant quelque chose de lui-même, Jésus-Christ sanctifiait ses propres jours, et aussi tous les siècles qui l'avaient précédé, tous ceux qui devaient venir ensuite. Avec sa manifestation comme Fils de Dieu, l'his-

19. *Summ. Theol.*, III^a, q. 66, a. 2.

toire d'Israël découvre sa raison d'être la plus profonde. Jésus, et l'Église après lui, utilise l'histoire d'Israël pour expliquer l'œuvre totale du salut. L'histoire universelle de toutes les époques converge pour trouver son explication unique dans le royaume de Dieu établi par Jésus. En vérité, lorsque Jésus paraît — hier, aujourd'hui et toujours — devient présente avec lui la plénitude des temps.

L'Évangile introduit la personne de Jésus en nous proposant sa généalogie. Ainsi montre-t-il que le Sauveur n'assumait pas le temps seulement pour mesurer sa propre vie et ses propres actes. Il voulait consacrer le monde par son avènement[20]. Il consentait à s'attacher à un passé et à une histoire qui le fissent devenir vraiment homme parmi les hommes. De même la généalogie de Jésus nous enseigne la grandeur de la providence de Dieu, sa patience, sa ténacité pourrait-on dire, pour parvenir au but qu'il se propose. Par amour pour la libre charité de ceux qui accepteront sa grâce et en donneront les fruits, lui, le Tout-Puissant, permettra que d'autres hommes fassent de la liberté qu'il leur accorde un mauvais emploi; mais au terme de toute l'histoire d'un peuple infidèle, la naissance de la Vierge Marie, la mère de son Fils, représente la victoire de Dieu. Combien c'est une chose propre à Dieu que d'aimer « son jour », ses promesses incessantes le déclarent, renouvelées par les prophètes au milieu des temps obscurs, lorsque tout faisait croire que la confusion et l'adversité des circonstances luttaient contre les desseins de Dieu. La sainteté immaculée de la Vierge, puis la conception et la sanctification miraculeuse du Précurseur, ce sont donc des triomphes de la grâce qui rattachent l'histoire à la fidélité de Dieu envers son peuple infidèle, à la venue sur terre de son Fils bien-aimé.

Le Verbe fait chair acceptait quelques années de vie temporelle. Il en avait besoin, selon que Dieu voulait en avoir besoin, pour sauver l'humanité. Il faut voir là un parallélisme avec cette autre disposition providentielle selon laquelle Jésus, tout Fils de Dieu qu'il était, de ce qu'il souffrit, apprit ce qu'était l'obéissance; et après avoir été rendu parfait, est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, principe de salut éternel (Heb., 5, 8-9). Il nous ouvrait ainsi le nouveau chemin du salut, pour retourner, par l'obéissance, à celui dont nous avions été séparés par la désobéissance[21], donnant occasion à l'homme de réparer son erreur originelle. De la même façon, il voulut se servir du temps, ce temps que, conformément aux exigences de la nature,

20. Annonce de la fête de Noël dans le martyrologe romain.
21. *Reg. S. Benedicti*, prol.

il doit concéder et imposer à l'homme. Le Fils de Dieu en a librement accepté les limites, de même qu'il s'est assujetti à l'obéissance, afin que l'homme apprenne à aimer ce temps et ses limites, à y voir des dons de Dieu qui lui serviront à atteindre sa plénitude.

L'homme doit prier en redisant maintes fois les mêmes formules de prière; il lui faut exposer souvent les mêmes nécessités, renouveler sans cesse son acte de foi :

> Le soir, le matin et à midi, nous vous louons, nous vous bénissons, nous vous rendons grâces et nous vous prions, Seigneur de toutes choses; faites monter notre prière comme l'encens en votre présence [22].

Mais cette laborieuse répétition, nécessitée par la durée dans le temps, trouve sa contrepartie dans l'approfondissement de la prière. A travers les psaumes, les oraisons, le *Notre Père* que le chrétien redit depuis longtemps, des sentiments toujours nouveaux naissent en lui. Et dans son impuissance à épuiser jamais les richesses d'une seule prière, il apprend ses limites. Dieu a voulu, même en cela, partager avec l'homme — toutes proportions gardées — la surabondance qui se répète sans se lasser jamais. Jésus est mort une seule fois; par son sacrifice, il a présenté au Père son acte suprême de charité, sa prière parfaite. Il est mort associé aux hommes, afin que les hommes puissent s'associer à lui. En conséquence, il a fait que cet unique sacrifice puisse être offert sur la terre un nombre incalculable de fois :

> ... hostie qui, admirable et ineffable mystère, est toujours immolée et, toujours la même, est cependant toujours offerte [23]...
> Accepte, Seigneur, cet unique sacrifice que nous présentons toujours et devons encore toujours à ta majesté [24].
> Que ce sacrifice que nous t'offrons te soit agréable [25]...

Parce que cette oblation peut être réitérée, les chrétiens qui, à ce moment-là, prient aussi le Père en union au Fils, ont toujours le pouvoir d'y adhérer : la prière des chrétiens ne fait qu'une avec celle du Christ.

Un seul sacrifice, offert une fois pour toutes, a suffi à la rémission de tous les péchés (Heb., 10, 12-14). Le Christ, assis à la droite de Dieu, attend que ses ennemis lui soient soumis,

22. E. Mercenier-F. Paris, *La prière...*, *op. cit.*, p. 19.
23. *Sacramentarium Veronense*, *op. cit.*, n. 253.
24. *Ibid.*, n. 463.
25. *Ibid.*, n. 464.

comme un escabeau sous ses pieds. Dans le monde, la lutte se poursuit, bien que déjà la victoire soit acquise. Le triomphe éclatant, dont Jésus-Christ attend l'accomplissement dans le ciel, est achevé par la lutte de ce monde, celle des fils de lumière triomphant des ténèbres. On chantait à Rome, comme bénédiction de renvoi sur les fidèles, à la fin de la messe :

> Protège, Seigneur, ceux qui te prient. Soutiens-les, faibles qu'ils sont; purifie-les, terrestres qu'ils sont; et puisque, mortels, ils doivent marcher au milieu des ténèbres des mortels, vivifie-les toujours de ta lumière; que, délivrés de tout mal par ta clémence, ils obtiennent de parvenir aux biens suprêmes [26].

C'est ainsi que la prière et l'ascèse du chrétien se rattachent de façon très intime au sacrifice du Christ. L'eucharistie représente en même temps la passion du Christ, la réalité présente de l'Église, et encore une autre réalité future pour tous ceux qui vivent dans le temps : celle de la gloire du Christ avec tous ses saints.

> Nous avons l'espoir que, grâce à ces saints mystères, s'accomplira en le corps de l'Église entière, ce qui en sa tête s'est réalisé d'avance [27].

L'oblation de l'eucharistie dans le temps nous procure le moyen de nous unir à l'oblation éternelle que le même Jésus fait de son sacrifice dans le sanctuaire céleste (Heb., 9, 26). De plus, l'eucharistie devient source principale de toute grâce, directement, pour les chrétiens qui y participent, mais aussi, indirectement, pour tous les hommes que Dieu appelle à la sanctification. De toutes les merveilles selon lesquelles s'épanouit le royaume de Dieu, dans l'âme du chrétien, par la prière et l'ascèse, dans celle des autres par la prière et l'apostolat, il n'y en a aucune qui ne vienne de l'eucharistie; y compris le témoignage du sang :

> En évoquant la mort précieuse de tes saints, nous t'offrons, Seigneur, le sacrifice d'où tout martyre prit naissance [28].

Voilà donc comment le sacrifice du chrétien tout entier, c'est-à-dire toute sa vie de charité, jaillit de la charité et du sacrifice du Christ.

26. *Ibid.*, n. 46.
27. *Ibid.*, n. 174 (*super oblata* pour la fête de l'Ascension); cf. *Summ. Theol.* III[a], q. 73, a. 4.
28. Secr. Jeudi de la 3[e] semaine de carême.

Temps du chrétien et temps de l'Église

La vie de l'homme sous le signe du Christ

Pour réaliser notre vocation d'éternité, nous recevons le don du temps dans une mesure que Dieu seul connaît. Sanctifier ce temps, faire qu'il ne glisse pas inutilement sur nous, mais que, dans la patience, il fasse mûrir les fruits de justice qui doivent nous mener vers l'éternité bienheureuse, c'est cela que se propose l'Église par l'offrande du sacrifice du Seigneur, par la prière des heures et par le déroulement de l'année liturgique. L'Église prie sans cesse, jour et nuit. Ainsi, elle fait monter de la terre une louange perpétuelle qui ressemble à celle des anges et des saints[29].

L'Église ne cesse pas d'offrir au Père, avec le sacrifice du Christ, la présence et la prière du Christ. L'Église chante aujourd'hui les psaumes, comme Jésus qui, sur la terre et sur la croix, en priant le Père, exprimait par des psaumes ses sentiments les plus intimes; soit l'angoisse de la mort : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Ps., 21, 2; Mt., 27, 46; Mc, 15, 34); soit son obéissance parfaitement aimante : « Je remets mon âme entre tes mains » (Ps., 30, 6; Lc., 23, 46). Dans les psaumes que dit l'Église aujourd'hui, c'est toujours le Christ qui prie, en prenant sur lui les souffrances et la joie de son peuple, les transformant en ses propres supplications et louanges; ceci, à travers la prière de l'Église tout entière, et principalement de ceux qui lui sont consacrés de façon spéciale.

Si riche qu'elle soit, de par la multiple sainteté de ses membres, l'Église croit et se développe selon une loi de communion[30], de communion dans la foi au Christ :

> Le fondement de la justice est la foi... C'est pourquoi le Seigneur dit par Isaïe : Voici que je pose une pierre qui sera fondement de Sion; c'est-à-dire, le Christ, fondement de l'Église. L'Église est vraiment une certaine forme de justice, droit commun à tous; elle prie en commun, elle agit en commun, elle est tentée en commun[31].

29. Saint Jean Chrysostome, *In illud Vidi Dominum*, hom. 1 (P. G., 56, 97-98).

30. *Benedictio super diaconos*, *Sacramentarium Veronense*, *op. cit.*, n. 951.

31. Saint Ambroise, *Liber officiorum*, XXVIII, 142.

Communion aux nécessités et aux richesses du Christ mystique :

> Nous appelons Eucharistie les vénérables mystères que nous célébrons à chaque synaxe, parce qu'on fait commémoration de bienfaits accordés à beaucoup; ils nous représentent les excellences de la providence de Dieu et nous disposent à le remercier de tous ses bienfaits... C'est pourquoi le prêtre, en présence de l'oblation sacrée, nous invite à rendre grâces pour tout le monde, pour ceux qui furent, ceux qui sont et ceux qui seront. Cela nous délivre de la terre et nous transporte au ciel; et d'hommes que nous sommes, nous fait devenir des anges [32].

Communion à la prière personnelle du Christ : en Orient et en Occident, on réserve à l'Oraison dominicale une place importante dans l'office; et dans la messe, elle nous prépare à recevoir le corps du Seigneur. Il est vrai que la liturgie de la Parole nous a illuminés déjà de la lumière du Christ, mais avant de nous unir à lui par le sacrement, il nous faut communier à sa prière. Il nous faut prier le Père pour les besoins de l'Église tels que les conçoit et les exprime Jésus-Christ.

On ne doit pas oublier que nos temps de prière, aussi privée que puisse paraître celle-ci, aussi liée qu'elle puisse être à des besoins purement personnels, sont comme des gouttes qui appartiennent à ce grand océan qu'est la prière de l'Église. Ils en procèdent et ils y retournent, parce que l'Église se préoccupe de préparer et de susciter la prière des fidèles, et de la présenter ensuite par le Christ, au Père, dans l'Esprit saint.

Tout modeste qu'il soit, le rythme de prière de chaque chrétien jaillit de la prière incessante de l'Église, tout comme le temps limité de la vie du chrétien appartient à la longue durée des temps accordée à l'Église. Les sacrements que reçoit le chrétien — dès le baptême, normalement, jusqu'à l'onction des malades et au viatique — sanctifient le temps du chrétien à l'intérieur du temps de l'Église, lui-même sanctifié par la célébration incessante du mystère du Christ. Une même célébration pascale apportera à quelques-uns la grâce de naître à la vie chrétienne; à beaucoup d'autres, une purification et une nouvelle poussée vers la sainteté; à d'autres encore, elle obtiendra de façon plus assurée l'entrée définitive dans la joie du Seigneur. C'est dans l'âme de ceux qui en ont conscience que l'Église contemple, vit et goûte, pour tous les autres, le mystère du Christ [33].

32. Saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, XXV, 3 (P. G., 57-58, 331).
33. Saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, XXIII, 8 (P. G., 57-58, 318).

Seul l'esprit de Dieu peut opérer dans l'âme humaine cette transformation indispensable pour que s'accomplisse sa vocation à la vie éternelle :

> L'esprit, dit saint Cyrille d'Alexandrie, à la façon d'un sceau dans la cire, s'imprime d'une façon invisible dans le cœur de ceux qui le reçoivent, configurant notre nature à la beauté de l'archétype. Il refait l'homme à l'image de Dieu [34].

Et la magnificence de l'Archétype ne se peut distinguer de la sainteté de Dieu qui nous a été révélée par Jésus-Christ. Saint Augustin affirme que le Verbe, « étant Dieu avec le Père, s'est fait homme entre les hommes pour qu'il soit possible à l'homme d'atteindre Dieu [35] ». Il dit encore, dans son Commentaire sur l'Évangile de saint Jean :

> Félicitons-nous et rendons grâces, parce qu'il ne s'est pas borné à faire de nous des chrétiens, mais il nous a faits le Christ. Comprenez-vous, mes frères ? Est-ce que vous vous rendez compte de la grâce que Dieu nous accorde ? Émerveillez-vous, réjouissez-vous : nous sommes devenus le Christ [36] !

Dieu nous a manifesté son Christ afin que la lumière du Christ nous conduise jusqu'à la sainteté qu'il désire pour nous, et qu'il veut lui-même nous donner. Il nous donne cette sainteté par les sacrements. De notre côté, nous devons accepter la grâce contenue dans les sacrements et la laisser agir en nous :

> Seigneur, que ces sacrements accomplissent en nous ce qu'ils contiennent [37].

La Passion du Christ, que tous les sacrements signifient, acte suprême de charité et cause de la grâce, doit devenir réelle aussi dans notre vie :

> Purifie-nous, Seigneur, par les effets de ce sacrifice présent, et fait qu'il s'achève en nous [38]...

Il est nécessaire que nous y collaborions en mourant à nous-mêmes, et en laissant le sens de Dieu nous envahir et devenir maître de nous :

> Que l'action du don céleste possède notre âme et notre corps,

34. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues sur la Trinité*, VII (P. G., 75, 1144).
35. Saint Augustin, *In Iohan.*, XIV, 12.
36. *Ibid.*, XXI, 8.
37. Poste. samedi Quatre-Temps de septembre.
38. Secr. 16e dimanche après la Pentecôte.

Seigneur; et que ce ne soit pas notre volonté mais sa grâce qui agisse en nous[39].

Temps liturgique et temps des hommes

Les rythmes de prière

Les sacrements nous rendent la grâce en agissant comme des signes. Or, ils exigent de la part du chrétien une culture de foi. Il faut que le chrétien s'assimile, même dans l'ordre de la connaissance, les grandes réalités divines signifiées par les sacrements. C'est cela que nous apprend la liturgie de l'Épiphanie : notre intelligence, purifiée, doit capter la lumière du mystère[40]; de façon qu'à cette contemplation limpide suive aisément une ferme adhésion de la volonté :

> Fais, Seigneur, que la lumière céleste toujours et partout nous précède; que nous admirions d'une vision limpide le mystère dont tu nous a faits participants, et que nous le recevions d'un cœur digne[41].

En effet, le bon serviteur de Dieu, d'après saint Augustin[42], n'est pas celui qui s'efforce de connaître en Dieu ce qu'il veut, mais celui qui tâche plutôt de vouloir ce qu'il connaît de Dieu. D'où la nécessité d'un effort pour nous laisser pénétrer par la vérité qui vient de Dieu, afin qu'elle se grave en nous jusqu'à devenir quelque chose de nous-mêmes :

> Rentre en ton cœur : c'est là qu'est l'image de Dieu. Dans l'homme intérieur le Christ fait sa demeure; dans l'homme intérieur tu seras renouvelé d'après l'image de Dieu; dans son image à lui tu connais son auteur[43].

Si l'on est parvenu à rentrer en soi-même, y cherchant la lumière qu'on a déjà reçue de Dieu, pour aller à la rencontre d'une nouvelle lumière qu'on attend de Dieu, il est alors beaucoup plus aisé d'aimer le vouloir de Dieu comme tel :

> Parce qu'il nous aime, Dieu nous refait à son image; en voulant trouver en nous la forme de sa bonté, nous accorde de faire ce qu'il fait; il allume donc les lampes de nos âmes, et y met le feu de son amour; afin que nous l'aimions, lui, et tout ce qu'il aime[44].

39. Post. 15e dimance après la Pentecôte.
40. Postc. de l'Épiphanie.
41. Postc. Comm. Baptême du Seigneur.
42. *Confessions*, X, 37.
43. *In Iohan.*, XVIII, 10.
44. Saint Léon le Grand, Sermon I, *ad jejunium mensis*, X.

CHURCH DIVINITY SCHOOL OF THE PACIFIC LIBRARY

Cet effort pour acquérir la vérité et pour s'y tenir, auquel se livre le chrétien lorsqu'il participe au culte, lorsqu'il écoute la prédication, lorsqu'il lit l'Écriture chez lui, lorsqu'il prie dans le secret, doit être conforme à sa formation intellectuelle, à ses ressources, à son milieu, à sa vocation. L'expérience nous apprend que, en tout cela, celui qui donne à Dieu moins que ce qu'il pourrait donner en subira bientôt de tristes conséquences.

Mais une vie spirituelle authentique ne saurait se suffire d'un approfondissement tout théorique de la vérité révélée par le Christ. Il faut entrer en contact, de façon consciente et voulue, avec les grandes réalités de l'Église visible et temporelle. L'intensité et la fréquence de ces contacts seront proportionnées aux conditions de vie de chaque chrétien. Il est important de ne pas se refuser aux occasions que présente la Providence de découvrir le Christ dans la sainteté, comme aussi dans la misère, matérielle et spirituelle, de ses frères.

On verra ainsi, dans notre monde actuel, lors des pèlerinages aux grands sanctuaires, lors des Routes de jeunesse, se mêler à la prière des colloques, des cours de formation spécialisée, des révisions de vie, des campagnes d'apostolat, des enquêtes sur les problèmes sociaux, tout cela comme des dons de Dieu, qui descendent, aussi bien que tout le reste, du Père des lumières. Et tout cela doit s'achever en prière, afin que la prière soit vivante et féconde et que, d'autre part, ces activités ne s'amenuisent pas en de simples méthodes, lettre sans esprit. Or, à côté des activités extérieures, on voit se multiplier de plus en plus les retraites, les rassemblements pour un renouvellement de vie, les exercices spirituels. Cela représente une grâce nouvelle. Quelle que soit la méthode suivie, quelques heures de recueillement dans la sereine contemplation des vérités divines deviennent nécessaires de temps en temps, pour conserver dans la prière l'amour, et ne pas laisser s'épuiser le sens surnaturel de la vie. Le système de méditation qu'on adoptera sera d'autant plus efficace qu'il reflétera sur l'âme de façon plus pure le mystère du Christ.

En conséquence, on peut avoir la certitude d'accomplir ce devoir de prier sans cesse si l'on sait offrir le travail de chaque jour, si l'on dit merci pour le pain qu'on mange, si l'on expose à Dieu avec humilité et confiance les problèmes humains dont la charité, suscitée par la prière, nous fait prendre conscience; enfin, si on aime puiser dans de brefs instants d'oraison la lumière spirituelle par laquelle tout le jour se trouve éclairé :

> Accomplis nos vœux, Seigneur, et envoie-nous du secours de ton sanctuaire; souviens-toi de tout notre sacrifice, que nous te

présentons, non pas seulement dans nos offrandes, mais aussi dans notre prière et notre componction; fais que nous soyons toujours humbles, et dans notre contrition, écoute-nous [45].

Comme acte de la foi et de l'espérance, la prière doit être une réponse à l'œuvre du salut, une supplication et une acceptation de la lumière de vérité, une révision de notre vie devant la croix du Christ, un effort pour se libérer de tout ce qui nous empêche de suivre la vérité et de nous laisser mesurer en charité par la charité du Christ mourant.

De quelles innombrables nuances la prière peut se charger, comment elle est capable de nous attacher à Dieu dans la sérénité, nous le découvrons dans les oraisons de l'ancienne liturgie romaine. A cet égard, nous voudrions attirer spécialement l'attention sur une série de préfaces de la section XVIII du sacramentaire léonien. On pourrait dire que cet ensemble constitue un traité de la prière, bref mais profond, et sans doute très original.

Ce petit traité paraîtra encore plus intéressant si l'on considère que ces onze préfaces [46] contiennent une doctrine de la prière conçue et exposée par son auteur dans l'acte même de sa prière, sans qu'il se soit proposé, bien sûr, d'en faire un corps de doctrine; que ces sentiments, si paisibles, présentés aux fidèles en même temps qu'à Dieu, sont nés en des temps très difficiles, tant pour le pontife que pour le peuple; enfin, si l'on remarque qu'ils lui sont montés au cœur, chacun séparément des autres : quelques-unes de ces préfaces ont été composées de façon suivie, un dimanche après l'autre; mais, parfois, un sujet différent, plus occasionnel peut-être, vient interrompre leur succession au long de laquelle se développait patiemment le thème de la louange.

En sorte que ce qui fait aujourd'hui leur unité entre nos mains, à nous qui cherchons à comprendre un peu mieux ce qu'est la prière, ce n'est pas autre chose que la permanence d'un même problème dans le cœur du pontife, un problème qu'il était difficile mais indispensable de résoudre : donner à la louange, à l'action de grâces, la place qui leur revient, même dans une époque où, à Rome, il pouvait sembler que seules la demande de secours ou la plainte étaient les formes convenables de la prière. C'est là, nous semble-t-il, un témoignage précieux du fruit que peut donner un rythme de la prière. L'auteur de ces préfaces est

45. Collecte wisigothique sur le psaume 19 : *Breviarium Gothicum* (P. L., 86, 204).

46. *Sacramentarium Veronense*, *op. cit.*, n. 482 (messe XII), 489 (XIII), 506 (XVI), 512 (XVII), 524 (XVIII), 542 (XXII), 547 (XXIII), 561 (XXVI), 566 (XXVII), 629 (XXXVIII), 651 (XLII).

le pape Vigile. Elles furent composées dans le temps compris entre le 31 décembre 545 et le milieu de l'été suivant [47].

Insinué discrètement, le thème de la louange se présente pour la première fois dans la préface de la messe XII. Dieu permet que les fidèles soient affligés, outre les autres raisons qu'énumère l'auteur, parce que, dans l'affliction, l'âme devient plus ardente à prier :

> Vere dignum... cuius nobis etiam ipsa medetur austeritas, dum peccandi cœrcet affectum, dum ad supplicandum tibi mens humana fit promptior, dum gratior reddit post adversa tranquillitas, et inter hæc probata fides eruditur ad præmium [48].

Mais déjà, dans la messe du dimanche suivant, dont tous les textes dénoncent une sensible amélioration de la situation, et donc une douce relâche des esprits, lorsque vient le moment de rendre grâces à Dieu, chose digne et juste, équitable et salutaire, toujours et partout, l'auteur laisse s'épanouir son admiration de voir Dieu non seulement nous accorder des biens que nous lui demandons, mais nous inspirer lui-même les sentiments de reconnaissance qui nous amèneront à rendre grâces :

> Quoniam sicut tua clementia non solum beneficia praestat immeritis, sed affectum quoque nobis quo gratias referamus inspirat [49].

Alors, dit-il, notre louange n'est jamais suffisante. Dieu est digne d'en recevoir toujours davantage. C'est pourquoi — et la conséquence qu'il en tire est très optimiste et d'ailleurs très belle — notre louange doit être incessante :

> Ita nos convenit laudes tuas, quia non possumus competenter explere, saltem sine cessatione depromere; ut quas numquam sufficienter exsolvimus, numquam reddere desinamus [50].

Quelques semaines après, dans la messe XVI, il signale comme presque perceptible dans le fait même de la prière la présence et l'action de la grâce. La prière en elle-même est déjà une grâce reçue de Dieu. On peut être assuré d'avoir la bienveillance du Seigneur si on lui exprime le désir de lui demander ce dont on

47. A. Chavasse, *Messes du pape Vigile (537-555) dans le sacramentaire léonien*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 64 (1950), pp. 161-213; 66 (1952), pp. 145-215.
48. *Sacramentarium Veronense*, *op. cit.*, n. 482.
49. *Ibid.*, n. 489.
50. *Ibid.*, n. 489.

a besoin, parce qu'on espère davantage en Dieu que dans les ressources humaines :

> Cuius et propitiationis exordium principaliter inde sentimus, cum tuorum sensibus dignanter infundis totis tibi mentibus supplicare, nec humanis opibus, sed tua virtute confidere [51].

La persistance à prier, l'attitude d'humilité devant les biens obtenus, parce que c'est de Dieu qu'ils nous viennent, voilà des preuves évidentes que la grâce nous assiste :

> Et indeficientem gratiam comprobamus, cum nos vel in hac devotione tribues permanere, vel de perceptis beneficiis non in nobis, sed in tuo nomine gloriari [52].

Il n'y a aucun doute que Dieu nous accorde ses faveurs lorsque nos vœux les plus ardents nous font lui demander des choses qui lui plaisent et qui servent à notre salut :

> Cuius propitiationem in hac primum parte sentimus, cum ea, quæ tibi sunt placita et nobis salutaria desideramus adpetere. Dum enim sine te nihil recti velle possimus aut agere perficere, indubitanter est gratiæ, quidquid convenienter operamur [53].

Sans embarras, il explique pourquoi il y a des circonstances où Dieu diffère son secours; une prière continue et soutenue donne aux fidèles l'occasion de grands progrès dans leur vie spirituelle :

> Qui ideo differs vota poscentium, ut in ipsa quoque deprecationis diuturnitate proficiant; et tardius postulata praestando fidelium tuorum mentibus prestare cognosceris devotionis augmentum [54].

S'ils persévèrent à prier, ils peuvent être certains d'obtenir ce qu'ils demandent, car le Seigneur l'a promis :

> Tu enim nos per evangelicæ relationis exemplum, quod meritis non valemus, ianuam misericordiae tuae pulsando diutius inpetrare posse docuisti; atque ideo supplices te rogamus, ut et perseverantiam nobis tribuas deprecandi, et pium pandas tuae propitiationis auditum [55].

La constance dans la prière ne peut être que miséricorde de

51. *Ibid.*, n. 506.
52. *Ibid.*, n. 506.
53. *Ibid.*, n. 566.
54. *Ibid.*, n. 524.
55. *Ibid.*, n. 629.

Dieu. Si nous la possédons, c'est que Dieu a commencé en nous son œuvre bonne. Et on peut espérer que Dieu la mènera à son terme. Nous obtiendrons donc ce qui fait l'objet de nos désirs et de notre prière :

> Quia cum omne opus bonum a te incoari constet et perfici... hanc ipsam, quam nobis tribuis perseverantiam supplicandi, certi sumus inpetrare nos posse quae poscimus [56].

Il présente la prière de supplication avec des nuances dont la richesse nous semble très remarquable. Il est admirable de voir comme il suscite de la part du peuple l'exercice de sa foi et de son espérance. A ceux qui le suivent dans sa prière, il apprend à remercier d'un bienfait avant de l'avoir obtenu. Il prépare ainsi les fidèles à passer aisément d'une forme de prière plus rudimentaire — la supplication pour les besoins immédiats et temporels — à la prière la plus parfaite : la louange.

Dans la messe XVII, il affirme à nouveau que la louange ne doit jamais être abandonnée :

> A tua enim numquam est laude cessandum [57].

Mais les raisons sur lesquelles il s'appuie, cette fois, sont différentes de celles évoquées dans la messe XIII : il ne se propose plus seulement de faire percevoir la convenance ou la nécessité de la prière; il veut que les fidèles se mettent à l'aimer parce qu'elle est toujours salutaire; dans les situations difficiles, la prière nous obtient le secours; et dans le bonheur, en devenant action de grâces, et nous rappelant les bienfaits de Dieu, elle nous procure des faveurs encore plus abondantes :

> Quia et inter angustias necessarium praestat auxilium, et in prosperitate gratiarum tibi referens actionem, quanto nos memores facit esse beneficii, tanto nobis tua magis dona conciliat [58].

Dieu regarde avec bonté notre faiblesse. C'est pourquoi il nous fait don de la prière et, au même instant, il nous accorde ce que nous lui demandons :

> Quia fragilitatem nostram miseratus intendens, et mentem nobis tribuis deprecandi, et tua supplicibus dona largiris [59].

L'important, c'est de maintenir vivante et toujours active cette

56. *Ibid.*, n. 542.
57. *Ibid.*, n. 512.
58. *Ibid.*, n. 512.
59. *Ibid.*, n. 547.

communication entre Dieu et l'Église. De son côté, Dieu ne cessera pas d'accorder à l'Église ses bienfaits, et de lui en promettre toujours davantage. De son côté à elle, elle doit prier sans cesse, vivre dans l'espérance et renouveler toujours son action de grâces :

> Qui Ecclesiam tuam et fovere beneficiis et non desinis exercere promissis; ut dum postulata concedis, confidentius facias speranda deposci; gratiarumque tibi actiones, etiam si iugiter offerantur, sine cessatione debeamus, cum et praestitorum praeconia non tacentur, et de praestandis necessaria supplicatur [60].

Dieu n'a pas besoin de nos prières; mais de parler avec lui, c'est pour nous une richesse immense. Et à cause de cela, le Seigneur conduit les événements de façon que nous soyons forcés de prier toujours. La prière nous met en communication avec Dieu, et Dieu est source de vie. Si Dieu nous dit de prier sans cesse, c'est pour que nous ayons la vie :

> Quia cum nostra laude non egeas, grata tibi tamen est tuorum devotio famulorum; nec te augent nostra praeconia, sed nobis proficiunt ad salutem. Quoniam sicut fontem vitae praeterire causa moriendi est, sic eodem iugiter redundare effectus est sine fine vivendi [61].

Fr. Georges-M. Pinell,
Moine de Montserrat.

60. *Ibid.*, n. 651.

61. *Ibid.*, n. 561. Cf. saint Jean Chrysostome : « Rendons grâces à Dieu sans cesse, car il serait absurde que nous, qui profitons chaque jour de ses bienfaits, nous ne lui disions pas merci de vive voix, quand l'action de grâces est si salutaire pour nous. Dieu n'a besoin de rien de notre part; c'est à nous que tout cela est nécessaire. L'action de grâces ne peut rien lui ajouter, mais nous, elle nous rend plus proches de lui. Si, lorsque nous nous souvenons du bien que nous ont fait les hommes, notre sentiment d'amitié devient plus intense, à plus forte raison si nous faisons mémoire assidûment des bienfaits du Seigneur, nous serons plus ardents pour suivre ses préceptes » (*In Matth.*, XXV, 3 (P. G., 31, 331).

LE TEMPS DE L'ÉGLISE D'APRÈS LE QUATRIÈME ÉVANGILE ET L'APOCALYPSE

La religion judéo-chrétienne est liée intrinsèquement à une histoire du salut qui comporte des étapes diverses : l'ère vétéro-testamentaire des préparations, le temps du séjour du Christ sur la terre, la période actuelle, qui va de l'exaltation céleste du Christ à sa Parousie. Chacune de ces époques a ses caractères propres : un chrétien ne vit pas dans les mêmes conditions que les Hébreux sous l'ancienne alliance; il n'est même pas tout à fait dans la situation des disciples se pressant autour du Sauveur sur les routes de Galilée et de Judée. Il appartient à l'Église du Christ, que le peuple de l'Ancien Testament ne faisait que préfigurer très imparfaitement et qui est née du drame rédempteur du vendredi saint ainsi que de la victoire du matin de Pâques. C'est à définir les caractéristiques très spéciales de cette période de l'histoire du salut, *le temps de l'Église*, que seront consacrées les quelques pages qui suivent.

Dans notre étude, nous interrogerons en premier lieu le quatrième Évangile, et voici pourquoi. Les trois synoptiques s'intéressent beaucoup à l'Église, communauté messianique inséparable de la conviction qu'avait Jésus d'être le Messie promis, le Pasteur eschatologique : il n'est pas de Messie sans communauté messianique, ni de pasteur sans troupeau[1]. On pourrait même soutenir que saint Matthieu parle plus de l'Église que saint Jean. Cela n'est vrai qu'en apparence. Certes l'Évangile johannique a pour thème fondamental la personne du Fils de Dieu incarné, par qui sont révélées et communiquées aux hommes

1. Cf. *Introduction à la Bible*, t. II, *Nouveau Testament*, Paris, 1960, pp. 800-818 : L'Église, actualisation du Règne de Dieu d'après les Évangiles synoptiques.

les richesses mystérieuses de la vie divine. Mais *il est ecclésial dans la mesure même où il est christologique*, car c'est dans l'Église principalement que ces richesses nous sont offertes. Jean est même le seul des évangélistes à souligner avec force cette vérité; c'est elle qui commande toute la structure de son récit : celui-ci est nettement orienté vers l'Heure de Jésus qui est aussi l'Heure de l'Église et des sacrements[2]. Le ministère public du Sauveur, sa prédication, ses miracles annoncent cette grande œuvre et cette époque; ils n'en sont qu'une anticipation, comme le montre la formule : « l'Heure vient, et c'est déjà maintenant » (4, 23; 5, 25)[3].

Rien ne manifeste mieux cette relation entre le temps de Jésus vivant sur la terre et celui de l'Église, que le discours sur le pain de vie (Jo., 6) : au moment même où Jésus parle, une certaine communion à Jésus est déjà possible grâce à la foi : « Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif » (6,35). N'empêche que la communion eucharistique n'aura pas lieu, aussi longtemps que la chair du Christ n'aura pas été livrée pour la vie du monde (6, 51) et que « le Fils de l'homme ne sera pas remonté là où il était auparavant » (6, 62)[4].

L'Apocalypse est un complément presque indispensable de l'évangile johannique, et c'est pourquoi nous nous proposons de l'interroger en second lieu. Ce n'est pas que ce document, d'interprétation difficile, doive nous apporter des lumières absolument nouvelles; mais, rédigé pour répondre à une situation concrète bien définie, que nous rappellerons, il insiste sur certains aspects du temps de l'Église qui, dans l'Évangile, n'apparaissent pas aussi nettement. De plus, alors que les autres écrits du Nouveau Testament s'occupent avant tout de la communauté chrétienne prise en elle-même, l'Apocalypse offre cette particularité de décrire son existence dans le cadre de l'histoire du monde;

2. Cf. notre étude *L'Heure de Jésus et le signe de Cana*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1960, pp. 5-22.

3. Cf. A. Cobell, *Consommatum est, Eschatology and Church in the Gospel of St John*, London, 1958, pp. 107 sq. Saint Jean regarde constamment *au-delà* de l'existence terrestre, de la mort et de la résurrection du Sauveur, c'est-à-dire que sans cesse il songe à l'Église pour laquelle, avant tout, le Christ est venu. Ainsi s'explique la formule énigmatique « l'Heure vient, et c'est déjà maintenant » : la vie du Christ sur la terre n'est qu'une anticipation (c'est déjà maintenant) de son action dans l'Église (l'Heure vient).

4. Cf. notre étude *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie* (Jo., 6), dans *Nouvelle Revue Théologique*, décembre 1960, pp. 1058-1059.

à cet égard elle se situe dans le prolongement des grands prophètes, notamment le premier et le second Isaïe, et elle est comme le livre de Daniel du christianisme.

Dans notre conclusion, nous évoquerons le magnifique symbole de la Femme — peuple de Dieu, commun à l'Apocalypse et au Quatrième Évangile, et qui résume si bien la doctrine de ces deux écrits relative au temps de l'Église.

Le Quatrième Évangile

Ce serait pour nous une tâche trop lourde et trop longue que de dégager du Quatrième Évangile tout ce qui se rapporte au temps de l'Église. Nous irons tout droit au cœur de l'ouvrage : les discours après la Cène, dans lesquels le Christ ne cesse d'entretenir ses apôtres de ce que doit être après son départ la vie de ses disciples[5]. Ces indications seront complétées et illustrées à l'aide des chapitres 19, 20 et 21 où le Christ mourant et ressuscité nous fait assister à un commencement de réalisation de tout ce qu'il avait promis.

Ce qui fait la grandeur de l'homme dans l'Écriture, c'est qu'il lui est donné de dialoguer avec Dieu[6], dialogue qui retentit sur tout son comportement à l'endroit de son entourage. Dans les discours après la Cène, les chapitres 14 et 16 décrivent précisément ce que doit être dans l'Église le dialogue des chrétiens avec les personnes divines. On peut ramener le contenu de ces chapitres aux trois affirmations fondamentales suivantes : 1° Jésus va s'en aller, mais il reviendra et sera plus que jamais présent à ses disciples; 2° pendant tout le temps qui va du départ de Jésus à la Parousie, les disciples seront l'objet d'une sollicitude spéciale de la part du Père; 3° le Père et Jésus enverront aux disciples l'Esprit-Saint, le Paraclet, pour les éclairer et les fortifier. Il va nous suffire maintenant de commenter rapidement chacune de ces données pour préciser ce qu'est le temps de l'Église *du point de vue des rapports des hommes avec Dieu*. En nous appuyant sur les autres éléments des discours après la Cène,

5. Nous renvoyons évidemment aux divers commentaires de saint Jean. Cf. en outre les monographies suivantes : C. Hauret, *Les adieux du Seigneur* (Jean, 13-17), Paris, 1951; H. van den Bussche, *Les discours d'adieu de Jésus*, Éditions de Maredsous, 1959; G. M. Behler, *Les paroles d'adieux du Seigneur* (Lectio Divina), Paris, 1960.

6. Dans le monde grec, au contraire, la grandeur de l'homme est définie par une réflexion abstraite sur ce qu'il est lui-même. Les deux points de vue sont complémentaires plutôt qu'opposés.

nous dirons ensuite très brièvement ce qu'est le temps de l'Église *du point de vue des rapports des disciples entre eux.*

Le Temps de l'Église et les rapports des hommes avec Dieu

1. *Le Christ.*

La présence efficace du Christ ressuscité, telle doit être la première caractéristique du temps de l'Église d'après Jo., 14-16. Les disciples privilégiés, qui s'étaient attachés à la personne du Christ et avaient tout quitté pour le suivre, étaient bouleversés par la perspective de son départ : ils éprouvaient la même angoisse qu'un enfant qui va perdre son père et sa mère. Qu'ils se rassurent! Certes, pour le monde incrédule, Jésus va disparaître à tout jamais et ne sera plus qu'un personnage du passé. Mais il en ira tout autrement pour les disciples : Jésus ne les laissera pas orphelins (14, 18). Non seulement au moment de leur mort ou lors de la Parousie il reviendra pour les prendre et les associer à sa gloire (14, 3), mais son départ douloureux sera immédiatement suivi de la joie de son retour comme les souffrances de la femme qui va enfanter sont suivies sans tarder de l'allégresse inhérente à la naissance d'un nouvel être humain (14, 18 sq.; 16, 19 sq.). « Je m'en vais et je viens vers vous » (14, 28). Désormais invisible au monde, le Sauveur se fera voir aux siens : « Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous-mêmes vous vivrez » (14, 19).

Ces promesses incluent certes les apparitions corporelles du Ressuscité dont seront gratifiés quelques privilégiés, notamment les Douze; mais elles ont une portée beaucoup plus grande et beaucoup plus générale : elles annoncent avant tout la vision spirituelle qu'auront du Christ les croyants de tous les temps, dans la mesure même de leur foi. La certitude de la présence à leurs côtés du Christ glorieux les remplira d'une joie que « nul ne pourra leur ravir » (16, 22), parce qu'elle « s'appuiera sur le triomphe céleste de Jésus et sera sa joie même » (17, 13)[7].

7. D. Mollat, *L'Évangile de saint Jean* (Bible de Jérusalem), Paris, 1953, p. 171, note 7. De ce trait et d'autres du même genre découle la conclusion suivante : si la vie du Christ sur la terre est une anticipation de son action dans l'Église, la vie de l'Église est à son tour dans les écrits johanniques une anticipation de la vie bienheureuse de l'au-delà. C'est là un aspect des choses que nous ne pouvons ici que signaler en passant.

Ce n'est pas assez de parler d'une présence du Christ auprès d'eux : comme un ami, il viendra avec le Père faire en eux *sa demeure* (14, 23) en attendant de les introduire dans les multiples *demeures célestes* qu'il leur a préparées (14, 2-3). Car il y a un lien évident entre ces deux manières qu'aura le Christ d'être pour toujours avec les siens (c'est le même mot grec qui est employé dans les deux cas). Une seule condition est mise à ces insignes bienfaits : la fidélité totale à la parole que Jésus a dite et qui est la Parole même du Père. Bref, l'Église du Christ, devra vivre avant tout de cette conviction que son Fondateur est toujours là : *Resurrexi et adhuc tecum sum*, chantons-nous dans l'Introït de la messe de Pâques.

Deux épisodes des chapitres 20 et 21 corroborent ce que nous venons de dire. Le soir de Pâques, à Marie-Madeleine qui essaie de le retenir, le Sauveur de répondre : « Cesse de me toucher ainsi[8], car je ne suis pas encore remonté vers mon Père » (20, 17). Ce qui signifie : le rapport le plus profond avec le Christ n'est pas le contact physique qu'ont pu avoir avec lui au cours de son ministère public les foules de Galilée et de Judée, si bienfaisant qu'ait pu être parfois un tel contact : les Synoptiques ne nous rapportent-ils pas qu'il a été souvent source de guérison? Paradoxalement c'est quand le Christ sera remonté auprès de son Père qu'on pourra le « toucher » de la façon la plus efficace qui soit, grâce à la foi et aux sacrements[9].

Jésus, de son côté, viendra en aide à ses disciples, en particulier dans leurs travaux apostoliques dont il assurera la fécondité. C'est ce qu'exprime la pêche symbolique de 21, 1, 13. Dans la pensée de l'évangéliste, elle n'est pas un nouveau miracle du Christ, mais bien plutôt un acte de l'Église accompli grâce à l'assistance toute-puissante de son fondateur. C'est que le drame de la Passion, triomphe apparent des ténèbres sur la lumière, a marqué en réalité leur défaite : aucun évangéliste n'a souligné à l'égal de Jean que le Calvaire a été comme une sorte d'épiphanie du Christ-Roi et a signifié l'inauguration de sa royauté[10], une royauté qui n'est pas de ce monde, mais ne

8. Il y a en grec l'impératif présent qui signifie l'interdiction de poursuivre une action déjà commencée. Sur le sens mystérieux de ces mots, cf. les excellentes remarques de W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes Evangelium*, Münster i. W., 1960, pp. 275-276.

9. Cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London, 1955, p. 470 : « The resurrection has made possible a new and more intimate spiritual union between Jesus and his disciples; the old physical contacts are no longer appropriate. » Cf. pareillement H. van den Bussche, *Les discours d'adieu*, p. 74.

10. Cf. J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus* (Joh., 18, 28-19, 16)

s'en exerce pas moins sur ce monde (cf. plus loin ce qui sera dit du Christ-Roi dans l'Apocalypse).

D'une manière générale, dans le Quatrième Évangile, les christophanies pascales sont beaucoup plus que l'attestation du fait de la Résurrection (même si elles sont d'abord cela : cf. le Christ qui se fait reconnaître et palper par ceux qui seront les témoins officiels de son retour à la vie). Elles constituent la preuve tangible de la présence et de l'action permanente du Fils de Dieu incarné et ressuscité au sein de l'humanité, et tout particulièrement dans le cercle des disciples. Elles ne sont qu'une annonce et une image de cette présence et de cette action invisibles qui caractérisent toute l'époque comprise entre l'Ascension et la Parousie. Bien que ce soit d'une autre manière que les miracles de la vie publique, elles sont elles aussi des *signes* de l'œuvre accomplie par le Ressuscité dans l'Église (d'où l'emploi du mot *séméion* en 20, 30). La joie et la paix que goûtent les bénéficiaires de ces apparitions ne sont qu'un avant-goût de la joie et de la paix promises dans les discours après la Cène et qui doivent être offertes à tous les chrétiens dans l'Église [11].

2. *Le Père.*

Dans son action comme dans son être, le Fils de Dieu est inséparable de son Père : si après son départ il doit garder le lien le plus étroit avec les siens, le Père lui aussi les protégera. Ce n'est pas que ceux-ci doivent s'attendre à quelque manifestation divine théâtrale du genre de celle que pouvait désirer Philippe quand il disait : « Seigneur, montre-nous le Père » (14, 8). Le Père, on le trouvera en recontrant le Fils : contempler le Fils des yeux de la foi, ce sera voir en même temps le Père (14, 9-11); garder la parole de Jésus, ce sera s'assurer l'amour du Père et la présence en soi du Père en même temps que du Fils (14, 23). Parce que Jésus est sorti du Père et ne fait qu'un avec lui, l'amour que les disciples auront pour Jésus leur vaudra la protection du Père qui verra en eux comme des prolongements de son Fils glorifié (16, 26-28); il en résultera que leurs prières faites au nom du Fils, c'est-à-dire non pas seulement en invoquant son nom, mais *en leur qualité de disciples* chargés de prolonger son action sur la terre, seront toujours,

im Lichte Johanneischer Theologie, dans *Biblische Zeitschrift*, 1959, pp. 60-81; I. de la Potterie, *Jésus, Roi et Juge d'après Jo.*, 19, 13, dans *Biblica*, 1960, pp. 217-247.

11. Cf. H. van den Bussche, *Les discours d'adieu*, p. 63, et surtout W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, pp. 263 sq.

comme celles du Fils lui-même (cf. 11, 42), infailliblement exaucées (14, 13-14)[12]; il en résultera encore qu'ils accompliront des œuvres plus grandes que Jésus lui-même au cours de son séjour sur la terre (14, 12); ne seront-ils pas comme investis de la puissance même du Christ glorieux ? C'est ce qui leur permettra de travailler avec efficacité à l'implantation dans le monde du Royaume de Dieu.

Ce lien nouveau des disciples avec le Père est insinué dans le message confié à Marie-Madeleine par le Ressuscité : « Va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (20, 17). Il est à noter que ce passage est le seul du Quatrière Évangile où le Christ non seulement appelle ses disciples ses frères, mais encore affirme que son Père est en même temps le leur (dans les Synoptiques au contraire, Jésus dit souvent*: votre Père, votre Père céleste). Ce texte a souvent été compris de travers[13], comme s'il avait pour but de souligner que le Dieu et Père de Jésus *n'est pas de la même façon* Dieu et Père des disciples. C'est là une évidence, mais la signification ici est toute différente : Jésus veut dire que le Calvaire et la Résurrection ont instauré une nouvelle alliance et étendu à tous les croyants le privilège de la filiation divine : le Christ est devenu ainsi notre frère, et son Père est devenu le nôtre[14].

Le mot « frères » (« va trouver mes frères ») est fort probablement une allusion au Psaume 22 (v. 23 : *nuntiabo nomen tuum fratribus meis*), tenu pour messianique dans les quatre récits de la Passion. L'Épître aux Hébreux, en 2, 9-12, nous offre un parallèle excellent : « Abaissé un moment au-dessous des anges, mais maintenant couronné de gloire et d'honneur, le Christ ne rougit pas d'appeler les hommes ses frères et de dire : j'annoncerai ton nom à mes frères; au milieu de l'assemblée je te louerai. » En outre, comme l'a noté Mgr Catherinet[15], Jo., 20, 17 rappelle tout à fait les paroles de Ruth à Noémi qui

12. Cf. H. van den Bussche, *Les discours d'adieu*, pp. 76-77.

13. Cf. par exemple, Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 513 : « On notera dans la formule de la fin que Dieu n'est pas de la même manière le Dieu de Jésus et de ceux qu'il nomme cependant ses frères; il n'est pas non plus leur Père de la même façon. »

14. Cf. en ce sens Mgr Catherinet, *Note sur un verset de l'Évangile selon saint Jean* (20, 17), dans *Mémorial Chaine*, Facultés Catholiques, Lyon, 1950, pp. 51-59; R. Bultmann, *Das Evangelium Johannes*, Göttingen, 1950, pp. 333-334; Twnt, V, p. 1001 (Schrenck); W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, p. 213; R. H. Lightfoot, *St John's Gospel*, Oxford, 1956, p. 335.

15. *Note sur un verset de l'Évangile de saint Jean*, p. 55.

lui propose de retourner en Moab : « Où tu iras j'irai, et où tu logeras je logerai, ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu » (1, 16).

Cette interprétation que nous venons de donner des mots *Ascendo ad Patrem meum* confirme celle qui a été proposée plus haut du *Noli me tangere* : dans les deux cas il s'agit des rapports nouveaux instaurés par l'alliance de grâce tant avec le Fils qu'avec le Père : l'un et l'autre vont être beaucoup plus proches des disciples que par le passé.

3. *L'Esprit-Saint.*

Plusieurs fois, dans le Quatrième Évangile, il est dit que le départ et la glorification de Jésus coïncident avec le don de l'Esprit : 7, 39; 16, 7. Dans les discours après la Cène, l'Esprit est appelé Paraclet, ce qui veut dire intercesseur ou avocat. En fait, d'après les chapitres 14-16 comme aussi d'après l'ensemble du Quatrième Évangile, on peut se représenter ainsi le rôle futur de l'Esprit dans l'Église. Tout d'abord c'est lui seul qui donnera à l'homme terrestre et charnel la faculté d'accéder au monde des réalités surnaturelles; cette mise en contact de l'homme avec Dieu n'est autre que le mystère de la nouvelle naissance (3, 3-9). Mais à cela ne doit pas se borner la fonction de l'Esprit : sans cesse il conduira les disciples à une intelligence plus profonde des enseignements du Fils de Dieu incarné, c'est-à-dire en somme qu'il leur fera toujours mieux connaître leur Père du ciel et leur frère le Christ, la famille divine dont ils font partie; en outre, au sein d'un monde incrédule et persécuteur, il témoignera en faveur du Christ et montrera que son échec apparent (qui se prolonge dans son Église, souvent traitée comme lui) est en réalité un triomphe : 14, 16-17, 26; 15, 26; 16, 7-15.

Ces promesses qui se lisent dans les discours d'adieu valent pour tous les chrétiens de tous les temps, même s'il est vrai que les apôtres doivent en être les premiers et principaux bénéficiaires. Par conséquent il ne faut pas chercher leur correspondant exact dans la scène de 20, 19-20 : celle-ci décrit en effet un don de l'Esprit fait aux apôtres par le Christ non encore remonté auprès de son Père (alors que les promesses des discours d'adieu présupposent l'Ascension); de plus ce don est manifestement réservé à la hiérarchie : il a pour but de faire d'elle-même un intermédiaire dans le pardon des péchés et la communication de l'Esprit. Il convient de songer bien plutôt à la finale du récit de la Passion (18, 30), où les mots *tradi-*

dit spiritum (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) ont très probablement une double signification[16] : au moment où Jésus *rend* l'esprit, il *donne* (virtuellement) l'Esprit au monde, tout comme il fonde l'Église avec ses sacrements (le sang et l'eau qui coulent de son côté) : tant il est vrai que sa mort est une victoire. Il faut citer ici la donnée tout à fait parallèle de la première Épître de saint Jean : « Il y en a trois à rendre témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont d'accord » (5, 7).

Le temps de l'Église et les rapports des hommes entre eux

Reliés ainsi à la Trinité sainte par leur foi et leur amour (dont le seul critère décisif est la pratique des commandements), les chrétiens seront également unis entre eux par l'observation du commandement nouveau, la charité fraternelle. De même que les œuvres diverses de Jésus (le pluriel *erga* : 5, 20-36; 6, 28; 7, 3; 9, 3 sq.; 10, 25, 32, 37 sq.; 14, 10 sq.; 15, 24 sq.) tendent toutes vers l'œuvre par excellence qui les résume en quelque sorte (le singulier *ergon* : 4, 34; 17, 4), à savoir l'œuvre rédemptrice, avec sa conséquence immédiate : la fondation de l'Église, de même les commandements divers (le pluriel *entolai* : 14, 15, 21; 15, 10) sont tous synthétisés en ce commandement unique de l'amour fraternel (le sigulier *entolè* : 13, 34; 15, 12). A son tour, celui-ci correspond au commandement (*entolè*) intimé par le Père au Fils de donner sa vie pour le monde et qui est la pensée la plus constante de Jésus (10, 18; 12, 49; 14, 31). Qu'est-ce à dire sinon que le sacrifice du Calvaire, la grande preuve de l'amour de Jésus pour le Père et en même temps de l'amour de Jésus pour les siens, est l'acte par excellence qui donne son contenu au commandement chrétien de l'amour fraternel : le don que nous devons faire de notre propre vie pour nos frères[17].

Déjà quelques morceaux des Synoptiques[18], notamment la parabole de l'intendant (Mt., 24, 45-51 = Lc., 12, 41-46), suggèrent que l'exercice de la charité fraternelle doit être l'occupation principale des chrétiens pendant toute la période qui va de la disparition de Jésus à la Parousie; la description des grandes

16. Ce double sens est admis notamment par A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 882; C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, *London*, 1947, p. 532; R. H. Lightfoot, *St John's Gospel*, pp. 319-320.

17. Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, pp. 58 sq., 123 sq.

18. Cf. L. Cerfaux, *La charité fraternelle et le retour du Christ* (Jo., 13, 33-38), dans *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, t. II, pp. 27-40.

assises de la Parousie de Mt., 25, 31-46, donnerait même l'impression que le jugement final portera exclusivement sur ce point : toute la question sera alors de savoir si, dans les hommes malheureux et besogneux que nous aurons rencontrés, nous aurons su reconnaître la présence mystérieuse du Fils de l'homme qui a assumé complètement la misère humaine. On trouve quelque chose de semblable dans le Quatrième Évangile, où le commandement de la charité fraternelle est appelé nouveau, parce que, fondé et calqué sur l'amour divin qui a fait le Calvaire, il est le propre de l'ère nouvelle.

Selon l'Évangile johannique, la pratique de l'amour mutuel, qui correspond à l'œuvre par excellence de Jésus (*ergon* au singulier; cf. *supra*), est la grande caractéristique de ce temps de séparation qu'est essentiellement le temps de l'Église, avec en plus dans la *Prima Johannis* cette idée très belle qu'en attendant la vision directe de Dieu, c'est avant tout l'observation de ce commandement — le grand commandement — qui donne Dieu aux âmes et les âmes à Dieu : « Mes petits enfants, je n'en ai plus pour longtemps à être avec vous... Où je vais, vous ne pouvez venir. Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres... Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli » (Jo., 13, 33-34; 1 Jo., 4, 12).

A la différence des Synoptiques (cf. par ex. Mt., 5, 43-48), le Quatrième Évangile met l'accent, non pas tant sur l'amour qu'il nous faut avoir pour tous les hommes, y compris les ennemis, que sur la dilection réciproque qui doit unir entre eux les membres du nouveau peuple de Dieu. Une telle limitation n'a rien à voir avec l'exclusivisme d'une religion sectaire[19] : elle tient à ce que Jean est le seul auteur du Nouveau Testament à donner un fondement métaphysique à l'*agapè* : il en fait une participation au lien d'amour qui unit entre eux le Père et le Fils : « Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (17, 26). Il est bien évident qu'une telle communion de

19. A Qumrân également les membres de la communauté sont unis entre eux par les liens d'une véritable affection fraternelle; sans cesse la Règle de la Communauté revient sur ce point : I, 10; I, 24; V, 4 et 25-26; VIII, 2, 4-8; X, 26. Mais les écrits de Qumrân identifient les fils de lumière avec les membres de la secte, partisans de la même interprétation de la Tôrah et recommandent la haine des autres hommes. Cf. notre étude, *La littérature de Qumrân et les écrits johanniques*, dans *Bulletin du Comité des Études* (Compagnie de Saint-Sulpice), n° 24, janvier-mars, 1959, pp. 440-456.

charité ne peut se trouver que dans les disciples; on soupçonne même qu'elle est en rapport avec la communion eucharistique [20].

Mais, loin de faire du groupe des disciples une société fermée, elle doit être leur principal moyen de rayonnement. Assurée par l'*agapè* et ayant comme source et comme exemplaire l'unité du Père et du Fils, l'unité des disciples sera le principal signe de crédibilité proposé au monde; elle fera que les hommes de bonne volonté croiront que Jésus est vraiment l'Envoyé et le Fils de Dieu (17, 21). L'amour manifesté par le Christ au Calvaire a fondé l'Église; reposant sur une communion ontologique au Père et au Fils : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient *un* comme nous sommes *un* » (17, 22), la charité fraternelle et l'unité des disciples construiront à leur tour l'Église et assureront son développement.

L'Apocalypse [21]

Pour comprendre le message religieux que veut transmettre l'auteur de l'Apocalypse, il est indispensable de se rappeler en quelles circonstances le livre a été écrit et à quels problèmes brûlants il entendait apporter une solution. A notre avis, ces problèmes étaient de deux sortes : les uns concernaient les rapports entre l'Église et le monde juif depuis que la catastrophe de 70 avait marqué une coupure entre la synagogue et l'Église [22]; les autres avaient trait aux relations de l'Église avec le monde païen, pratiquement avec l'Empire romain, puisque c'est dans cet immense empire que les chrétiens de l'époque devaient vivre. Seul ce dernier point doit retenir ici notre attention.

Au début, les autorités romaines n'avaient pas été défavorables à la religion du Christ. La situation se modifia quelque peu avec l'incendie de Rome en 64, car les chrétiens furent rendus

20. Sur les rapports entre l'Agapè et l'Eucharistie dans le Quatrième Évangile, cf. Spicq, *Agapè*, III, Paris, 1949, pp. 143-145, 149-150, 179.

21. Outre les commentaires classiques de l'Apocalypse, nous avons utilisé avant tout les études suivantes : H.-M. Féret, *L'Apocalypse de saint Jean, vision chrétienne de l'Histoire*, Paris, 1943; E. F. Scott, *The Book of Revelation*, London, 5e édit., 1959; M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zurich, 1952.

22. Cf. nos deux études : *Le chapitre 10 de l'Apocalypse, son apport dans la solution du problème eschatologique*, dans *Sacra Pagina*, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis de Re Biblica, Paris-Gembloux, 1959, vol. II, pp. 414-429; *Essai d'interprétation du chapitre 11 de l'Apocalypse*, dans *New Testament Studies*, vol. IV, 1957-1958, pp. 183-200.

esponsables du désastre et, pour ce motif, persécutés par Néron; nais même alors le conflit permanent n'avait pas encore commencé : Rome s'était toujours montrée tolérante en matière de eligion. La lutte définitive s'engagea quand Domitien ordonna que de son vivant des honneurs divins lui seraient rendus, ce qui dotait l'empire d'une religion d'État, sans pour autant supprimer d'ailleurs les religions particulières : il s'agissait là avant out d'un acte politique destiné à unifier tant de peuples disparates [23].

Ce nouveau culte rencontra en général peu de résistance : un dieu de plus ou de moins, c'était là chose sans beaucoup d'importance dans des religions polythéistes. Les chrétiens eurent une réaction exactement opposée : ils virent dans le culte de César un acte d'hostilité déclarée, une tentative proprement satanique d'ériger en ordre suprême l'ordre terrestre représenté par l'empereur avec toutes ses richesses matérielles et sa force militaire. Il y avait même là, à leurs yeux, comme une singerie de la religion du Christ : ainsi donc un simple mortel se donnait, à l'instar du Christ, comme l'incarnation de la Divinité, se faisait appeler comme lui Seigneur, voulait se faire adorer de tous les hommes sans distinction de race et de classe! Les chrétiens ne pouvaient tolérer cela. Les Juifs ne le pouvaient davantage, mais ils obtinrent facilement dispense des actes cultuels contraires à leurs croyances. Il n'en fut pas de même pour l'Église, sans doute parce que, à la différence du Judaïsme, elle s'affirmait une religion supranationale, et que de plus elle progressait continuellement. Elle fut donc l'objet d'une persécution sanglante qui, avec des pauses, devait durer fort longtemps.

Publiée au moment même où cette persécution allait se déclencher, vers la fin du règne de Domitien, comme le précise Irénée (*Adv. Haer.*, V, 30), l'Apocalypse dicte la ligne de conduite à suivre dans cette crise sans précédent qui remettait en question l'existence même de la nouvelle religion. Le devoir est nettement tracé : il faut rester inviolablement fidèle au Christ et résister jusqu'au martyre inclusivement, car le Christ est le seul roi véritable du monde; aussi les forces spirituelles, représentées alors par une poignée de chrétiens, l'emporteront-elles sur la puissance matérielle de l'État totalitaire qui prétend se substituer à Dieu. Si la description de la chute de Babylone (=la Rome païenne), tableau poétique et symbolique beaucoup plus qu'anticipation de l'avenir, ne s'est pas réalisée à la lettre, en revan-

23. Cf. E. Stauffer, *Christus und die Caesaren, Historische Skizzen*, Hambourg, 1952, pp. 160-209 : Domitian und Johannes; L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le Culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1957, pp. 355-356, 390-392.

che on ne peut que constater qu'en ce qui touche le sens général de son livre, l'histoire a donné pleinement raison au Voyant de Patmos : la poignée de chrétiens a eu raison du redoutable Empire romain. Aujourd'hui, tandis que des États totalitaires, dotés de moyens de destruction formidable, menacent une nouvelle fois l'Église du Christ, si faible et si démunie, aucun livre n'est plus actuel que l'Apocalypse[24].

C'est dans ce contexte précis de crise véritablement tragique qu'il convient de replacer la conception que l'auteur de l'Apocalypse se fait du temps de l'Église. Nous ne pouvons maintenant que résumer schématiquement sa pensée si riche.

1. *Présence du Christ dans l'histoire.*

Le temps de l'Église est d'abord et avant tout le temps de la *présence dans l'histoire* du Christ ressuscité. L'Apocalypse johannique est un livre spécifiquement chrétien parce que, à la différence des apocalypses juives entièrement tournées vers l'avenir, elle n'envisage la Parousie du Christ qu'en corrélation avec son premier avènement et affirme qu'avec celui-ci le sommet de l'histoire religieuse du monde a déjà été atteint, ce qui revient à dire que le salut et la victoire sur le mal sont déjà en principe acquis. Persécutée, l'Église n'en est pas moins victorieuse, car son chef, le Christ, a triomphé par son sang de toutes les puissances hostiles.

Il nous faut nous arrêter à cette idée : le Christ ressuscité est actuellement le seul roi véritable du monde. Autre chose est de croire abstraitement à l'existence du Christ glorieux, autre chose de savoir que, depuis le matin de Pâques, il est le maître souverain de l'histoire. Or c'est cette dernière conviction que veut inculquer l'auteur de l'Apocalypse, car elle seule pouvait soutenir efficacement des chrétiens sur qui planaient les pires menaces. Ce ne sont pas les despotes totalitaires qui décident en dernier ressort du destin de l'humanité : seul le Christ tient en main le livre divin des destinées et est capable de l'ouvrir.

Déjà, dans le récit johannique de la Passion, sorte d'épiphanie du Christ-Roi, avons-nous dit plus haut, Jésus apprend à Pilate que le pouvoir politique est limité par une souveraineté plus haute, d'origine divine, la seigneurie de la Vérité, à laquelle sont tenus de rendre hommage même les représentants de l'État (19, 33-38)[25]. En refusant de se soumettre à cette royauté transcen-

24. Cf. à ce sujet les pages excellentes de E. F. Scott, *The Book of Revelation*, pp. 175-178.

25. Nous nous inspirons ici de H. Schlier, *L'État selon le Nouveau*

lante, voire simplement en prétendant rester neutre à son endroit à la façon de Pilate, le pouvoir politique se voue à la ruine. L'auteur de l'Apocalypse nous redit les mêmes choses avec seulement un accent plus agressif, que les circonstances expliquent fort bien.

On a fait remarquer[26] que le style des lettres du début de l'Apocalypse est calqué sur celui des édits de Domitien : l'*Imperator* céleste, le seul qui mérite vraiment ce nom, a lui aussi ses ambassadeurs qu'il charge de messages destinés aux Églises qui militent pour lui sur la terre. Ainsi s'expliquent les titres solennels donnés au Christ avec une pointe anti-impériale très nette : Chef des rois de la terre (1, 5), Roi des rois et Seigneur des seigneurs (19, 16), Seigneur des seigneurs et Roi des rois (17, 14). Ainsi s'expliquent encore la description solennelle de l'intronisation de l'Agneau et d'une façon plus générale l'insistance extraordinaire sur la royauté du Christ. R. Schutz[27] a relevé les correspondances presque verbales entre les titres donnés au Christ dans l'Apocalypse et ceux qui étaient décernés à Domitien déjà de son vivant : saint, sacré (*agios, osios*) : 6, 10; 15, 4; *sacer* dans Martial, V, 1, 190; V, 2, 177; — la gloire (*doxa*) : 1, 6; 4, 2; 19, 1; dans Martial, II, 91, 1 : *terrarum gloria*; — le salut (*sôtéria*) : 13, 10; 19, 1; dans Martial, II, 91, 1; V, 1, 7 : *salus*; — la puissance (*exousia*) : 12, 10; dans Martial, IX, 79, 7 : *potestas, potens*; — tu es digne de recevoir la puissance : 5, 12; dans Stace, Silv. IV, 3, 128 : *quo non dignior has subit habenas*; — c'est toi qui as créé toutes choses : 4, 11; dans Martial, VIII, 7, 5; IX, 6, 1 : *parens orbis*.

La présence actuelle du Christ dans l'Église est inséparable de celle de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi dans les lettres, tandis que le Fils de Dieu prend la parole au début (« Voici ce que dit Celui qui tient dans sa main les sept Étoiles, le Premier et le Dernier, Celui qui a connu la mort et a repris vie, Celui qui tient le glaive acéré à deux tranchants... »), régulièrement, à la fin de chaque lettre, l'Esprit intervient à son tour pour faire siennes les recommandations du Christ : « Qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 13, 22).

L'auteur de l'Apocalypse s'intéresse moins à la personne de l'Esprit-Saint qu'à son action dans le monde; aussi lui arrive-t-il

Testament, dans *Lumière et Vie*, n° 49, 1960 (Autorité et Pouvoir), pp. 99-108.

26. E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, p. 198.

27. *Die Offenbarung des Johannes und Kaisar Domitian*, Göttingen, 1933, pp. 34 sq.; cf. aussi P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Paris, 1935, p. 102.

de parler des sept esprits : 1, 4; 3, 1; 4, 5 sq.; 5, 6. L'Esprit unique semble ainsi désigné en raison de la multiplicité de ses opérations, ou encore à cause des sept Églises où il déploie son action et qui représentent l'ensemble de la communauté chrétienne[28]. En 5, 6, l'Esprit est encore caractérisé par la formule suivante : les sept yeux qui sont les sept Esprits de Dieu envoyés par toute la terre; à rapprocher de Zacharie 3, 9-10; 4, 10 : les sept yeux de Yahvé. Rien de ce qui se passe sur la terre n'échappe au Christ et à son Esprit.

2. *Combat entre le Christ et l'Antichrist.*

Essentiellement livre de combat (aucun livre du Nouveau Testament n'est plus « engagé » que celui-là!), l'Apocalypse présente le temps de l'Église comme *un temps de guerre acharnée entre le Christ et l'Antichrist.* Conformément à la tradition, l'assaut suprême contre l'Église est renvoyé au temps immédiatement antérieur à la Parousie (20, 7-10); mais dès maintenant la lutte fait rage. Certes le Dragon, le Serpent antique, est blessé mortellement depuis que le Christ a triomphé de lui (cf. chapitre 12). Il n'en parvient pas moins à se ménager des instruments de son action impie. Ceux-ci sont décrits sous les deux symboles de la Bête qui monte de la mer et de la Bête qui monte de la terre (chap. 13).

La Bête qui monte de la mer (=l'Occident), dont l'empereur divinisé de l'époque n'était qu'une incarnation partielle, apparaît plus spécialement comme le singe de l'Agneau : en 13, 3, sa blessure et sa guérison (allusion à la légende du Nero *redivivus*) sont une réplique caricaturale de la Passion et de la Résurrection du Christ (cf. 5, 6); son intronisation par le Dragon est une parodie ridicule de l'intronisation de l'Agneau (cf. 13, 4 et 5, 8 sq.); ses adorateurs sont marqués d'un signe comme l'avaient été ceux de Dieu et de l'Agneau (cf. 13, 16-17 et 7, 2; 14, 1).

La seconde Bête, qui monte de la terre (=l'Asie) et fait l'office d'un prophète, met sa puissance religieuse au service de la première Bête. Ce nouveau symbole a sans doute été conçu par Jean comme l'incarnation des courants philosophico-religieux païens de son époque et de tous les temps, qui acceptent de

28. Plusieurs exégètes ont voulu voir dans les sept Esprits de Apoc., 1, 4, les sept esprits supérieurs que la tradition juive fait se tenir devant la face de Dieu. Cf. surtout en ce sens J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des Johannes*, I Teil, Die Engel um Gott, München, 1937, pp. 112-210.

favoriser le culte des despotes divinisés. C'est cette seconde Bête qui fournit à l'État tyrannique son idéologie et son esprit. Il y a de bonnes raisons de voir en elle, à la suite de M. Rissi[29], une caricature de l'Esprit-Saint : tandis que l'Esprit-Saint fait connaître l'enseignement et la personne du Christ-Roi, Fils de Dieu, ce Pseudo-Esprit pousse les hommes à adorer les souverains totalitaires qui veulent substituer leur domination à celle du Christ.

Aux chapitres 17-18 de l'Apocalypse, il est encore un autre symbole, qui désigne directement l'État divinisé et dégénéré[30] : c'est la Babylone des prophètes, décrite comme une courtisane d'une richesse et d'une puissance inouïes, extrêmement séduisante, pourvoyeuse du monde entier en biens de toute espèce, qui fourvoie les nations par ses sortilèges et entretient parmi les hommes l'illusion d'un bonheur éternel : « Je trône en reine et je ne suis pas veuve; jamais je ne connaîtrai le deuil » (18, 7). Elle ne sait pas, la malheureuse, que, pour s'être dressée contre Dieu et contre son Christ, elle s'en va à la perdition.

On a fait remarquer[31] que, dans ces pages animées d'un souffle extraordinaire, Jean, qui songe évidemment à la Rome païenne de son temps, n'est nullement guidé par un fanatisme aveugle : il reconnaît, et chante même d'une certaine façon, le grandeur de Rome : les ouvriers, les marchands, les artistes qui travaillaient pour l'immense cité se lamentent sur sa chute, parce que pour eux désormais l'existence a perdu tout charme. Il est à noter également qu'au moment où le Voyant de Patmos écrit ces lignes, Rome est dans toute sa splendeur; rien encore ne laisse prévoir son déclin. Cependant le prophète l'annonce avec assurance aux chrétiens; ils avaient besoin de cette conviction pour tenir dans leur terrible épreuve.

Qu'on ne croie pas d'ailleurs que l'auteur de l'Apocalypse berce les disciples du Christ de douces illusions[32]! Il fait entrevoir au contraire des crises terribles tout au cours de l'existence de l'Église et par là apporte un correctif nécessaire à la foi naïve et enfantine en un progrès continu et comme automatique. Il annonce que la Bête satanique pourra tuer des chrétiens, mais il enseigne en même temps que c'est par leur immolation, et non par les armes (cf. 13, 9-10), qu'à l'exemple du Christ les martyrs remportent la victoire sur le Diable et sur ses instruments.

29. *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, pp. 81 sq.
30. Cf. H. Schlier, *L'État selon le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, n° 49, pp. 120-121.
31. E. F. Scott, *The Book of Revelation*, pp. 86-89.
32. Cf. E. F. Scott, *The Book of Revelation*, pp. 152-154.

L'historien qui s'intéresse à la philosophie de l'histoire étudie le présent *en fonction du passé* : dans les anciens événements, les révolutions, les guerres et les désastres, il cherche à discerner des lois, des principes directeurs toujours valables qu'il applique à l'époque où il vit. A l'instar des prophètes d'Israël, l'auteur de l'Apocalypse explique la période de l'histoire du salut qu'il lui est donné de vivre *en fonction de l'avenir*, car les événements actuels ne prennent leur vrai sens que compte tenu de leur aboutissement final. Depuis sa fondation, l'Église avait connu un magnifique développement; mais, au moment où Jean écrivait, son existence même se trouvait menacée. Le Voyant de Patmos montre comment les épreuves actuelles de l'Église, qui se heurte à un État totalitaire omnipotent, rentrent dans le plan divin, et il prédit quel en sera l'aboutissement. Car, répétons-le une fois encore, ce n'est pas l'empereur romain qui est le maître de l'histoire, mais le Christ ressuscité, et les assauts terribles dirigés présentement contre l'Église ne sont que les derniers soubresauts du Dragon déjà vaincu et mortellement atteint.

Nous ne saurions clore cette seconde partie de notre travail sans souligner un dernier aspect, à la vérité capital, du message de l'Apocalypse. Plus encore que le Quatrième Évangile, dont les commentateurs modernes se plaisent à souligner les rapports profonds avec la vie sacramentaire de l'Église[33], l'Apocalypse présente un caractère liturgique très fortement accusé : nombre d'études récentes[34] montrent les relations manifestes qu'elle entretient, soit avec la liturgie de l'ancienne alliance, soit surtout avec celle de l'Église. Dans un article de la *Revue Biblique*[35], nous avons nous-même expliqué comment les vingt-quatre anciens (πρεσβύτεροι) qui entourent le trône divin (ch. 4, v. 4, 10; ch. 5, v. 5, 6, 7, 11, 14; ch. 7, v. 11, 13; ch. 11, v. 16; ch. 14, v. 3; ch. 19, v. 4) constituent comme une sorte de prototype céleste de la hiérarchie de l'Église : ils rappellent les presbytres des Églises rassemblés dans la liturgie eucharistique autour de leur évêque, qu'Ignace d'Antioche (Magn., 3, 1) compare précisément au « Père de Jésus-Christ, l'évêque universel ».

33. Cf. *Introduction à la Bible*, t. II, pp. 673-674.

34. Mentionnons seulement les plus récentes de ces études : G. Delling, *Zum Gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, dans *Novum Testamentum*, 3 (1959), 107-137; S. Lauchli, *Eine Gottesdienststruktur in der Johannes-Offenbarung*, dans *Theologische Zeitschrift*, 16 (1960), 359-378; M. H. Jr. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, London, 1960.

35. *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, 1958, pp. 5-32.

Il est très clair que les doxologies, les acclamations et les hymnes qui parsèment l'Apocalypse (1, 5-6; 4, 8-11; 5, 8-14; 15, 5-6; 19, 1-8) sont un écho des chants liturgiques chrétiens. C'est *dans la liturgie tout d'abord* que le chrétien expérimente et célèbre sa qualité insigne d'enfant de Dieu, la présence et l'action permanentes du Christ ressuscité et de l'Esprit-Saint, et qu'il reçoit la certitude de vaincre toutes les forces du mal. Plusieurs des admirables promesses contenues dans les lettres du début du livre ont un caractère liturgique et eucharistique évident : « Au vainqueur, je donnerai à manger de la manne cachée » (2, 17; cf. Jean, 6, où le pain eucharistique est comparé à la manne); « Au vainqueur, je donnerai à manger du fruit de l'arbre de vie » (2, 7; cf. Jean, 6, 51-58, où, comme nous l'avons montré ailleurs[36], la nourriture eucharistique est rapprochée implicitement du fruit de l'Arbre de vie); « Voici que je me tiens à la porte et je frappe : si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui, et lui avec moi » (3, 20). A propos de ce dernier texte, Cerfaux-Cambier[37] écrivent : « Le banquet eschatologique est anticipé dans les joies mystiques que les chrétiens peuvent goûter dès maintenant, dans leurs rapports avec le Christ, dans la liturgie. »

Conclusion

Nous voudrions terminer cette étude trop rapide en disant quelques mots du symbole de la Femme qui dans le Quatrième Évangile et l'Apocalypse sert pareillement à désigner l'Église et à caractériser les conditions de son existence actuelle. Comme c'est le texte de l'Apocalypse qui vise le plus clairement l'Église, c'est par lui que nous commencerons.

On a beaucoup écrit ces temps derniers sur la Femme du chapitre 12 de l'Apocalypse[38]; quelques auteurs ont voulu y voir avant tout, ou même exclusivement, la Vierge Marie. Pourtant les références de l'Ancien Testament (les textes isaïens sur Sion glorifiée qui enfante : 66, 7 sq.; 26, 17 sq.; et aussi Cant., 6, 10)

36. *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, dans *Nouvelle Revue Théol.*, 1960, pp. 815-816.

37. *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, Paris, 1955, p. 39.

38. Pour une vue d'ensemble des travaux extrêmement nombreux relatifs à ce sujet, cf. J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1959, pp. 301-310; P. Prigent, *Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse*, Tübinger, 1959; *Pour une exégèse à la fois ecclésiale et mariale d'Apoc., 12*; cf. surtout F.-M. Braun, *La Mère des Fidèles*, 2e édition, Tournai-Paris, 1954, pp. 133-176.

montrent clairement que la Femme de cette prestigieuse vision est d'abord la Sion idéale des prophètes qui, après avoir donné le Christ au monde, devient l'Église chrétienne[39]. En attendant la Parousie, elle vit au désert, protégée et nourrie par Dieu (12, 6, 14), comme l'avait été au désert sinaïtique le peuple de l'ancienne alliance. Si la Vierge Marie est visée secondairement (elle doit l'être, pensons-nous, au moins dans les premiers versets du chapitre), ce ne peut être qu'en tant qu'incarnation du peuple de Dieu; en fait c'est par elle que celui-ci a donné le Messie au monde. Incarnation d'Israël, Marie, Mère du Messie, dont il est dit plus loin (cf. le Quatrième Évangile) qu'il a des frères (12, 17 : le reste de la postérité de la Femme), est en même temps la figure de l'Église chrétienne, par laquelle le Christ est donné chaque jour aux âmes dans la prédication et les sacrements. Si dans cette vision la Femme est à la fois triomphante et militante, on ne peut s'empêcher de penser que c'est principalement par Marie que l'Église est déjà triomphante dans le ciel.

Une seule réserve doit être apportée en ce qui touche la légitimité de cette interprétation mariale : gardons-nous de substituer au point de vue de l'auteur de l'Apocalypse, essentiellement *heilsgeschichtlich*, des préoccupations toutes modernes et anachroniques de piété mariale individuelle[40].

Nous en dirons autant de la scène des adieux du Christ à sa Mère de Jo., 19, 25-27. Cet épisode doit être compris en fonction du contexte qui est si nettement ecclésial. On peut affirmer sans crainte de se tromper que, dans les divers récits de la Passion et des christophanies pascales, la pensée la plus fondamentale de l'Évangéliste est celle de l'Église, à la fois fruit principal de l'œuvre messianique du Christ et le lieu privilégié où, ressuscité et glorieux, il va déployer son activité salvifique. Comment la scène de 19, 25-27, pourrait-elle faire exception à cette règle? Même un protestant comme Hoskyns[41] n'hésite pas à admettre

39. Cf. notre étude *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, 1959, pp. 55-86. — Sur les rapports entre Apoc., 12, 1 et Cant., 6, 10, cf. surtout A.-M. Dubarle, *La Femme couronnée d'étoiles*, dans *Mélanges Bibliques*, rédigés en l'honneur de A. Robert, Paris, 1957, pp. 512-518. Unie comme elle est à d'autres références scripturaires qui visent la Sion idéale des prophètes, l'allusion de l'auteur de l'Apocalypse à Cant. 6, 10, présuppose de sa part une lecture prophético-allégorique du mystérieux poème d'amour.

40. A cet égard, les mises en garde de J. Michl (dans l'article cité à la note 36) sont tout à fait opportunes.

41. *The Fourth Gospel*, pp. 529-530; cf. aussi Lightfoot, *St John's Gospel*, p. 317.

qu'ici Marie (= la Femme) est la figure de l'Église, ce qui concorde avec ce qui vient d'être dit pour Apoc., 12.

Dans le livre de la Consolation, plusieurs fois Yahvé annonce à la Femme-Sion qu'elle enfantera (métaphoriquement) une postérité miraculeuse, et aux enfants de Sion qui se croient abandonnés qu'il aura pour eux une tendresse plus grande que celle d'une mère : Is., 49, 14-15; 66, 12-15. Telle la Sion des prophètes, Marie, figure de l'Église, reçoit au Calvaire des enfants qu'elle n'a pas réellement enfantés (les disciples de Jésus représentés par le disciple bien-aimé). En annonçant l'enfantement miraculeux de Sion, Yahvé avait dit : « Vous serez allaités, vous serez portés sur le flanc, et vous serez choyés sur les genoux. Comme *un fils* que *sa mère* console, moi aussi je vous consolerai... *Vous le verrez et votre cœur se réjouira* » (Is., 66, 12-14; cf. Jo., 16, 21-22). Privés de la présence sensible de Jésus, les chrétiens vont être aimés par Dieu, comme par la plus tendre des mères, et cela grâce à l'Église que Marie représente et qui prolongera sur la terre l'action salvifique du Christ.

Au fond, les deux textes de Jo., 20, 17 et 19, 25-27, se correspondent et se complètent; ils sont à rattacher l'un à l'autre à cette étape décisive de l'histoire du salut qui s'appelle le temps de l'Église. Dans un cas, nous apprenons qu'après le départ de Jésus ses disciples auront pour Père le Père céleste lui-même; dans l'autre cas qu'ils auront sur la terre une Mère; cf. Gal., 4, 26 : « La Jérusalem d'en-haut est libre, et c'est elle qui est notre Mère. » Telle est la condition privilégiée des chrétiens ici-bas pendant tout le temps qui va de l'Ascension à la Parousie. Et, rappelons-le une fois encore, cette condition privilégiée, les chrétiens la vivent d'abord et avant tout dans la liturgie, ainsi que l'Apocalypse le suggère si clairement.

André Feuillet, p.s.s.,
Professeur à l'Institut Catholique
de Paris.

LA TYPOLOGIE AUGUSTINIENNE DE L'HEXAÉMÉRON ET LA THÉOLOGIE DU TEMPS*

Ni les deux volumes de *Communications de l'Augustinus Magister*[1] ni le tome III du même recueil comprenant les *Actes* du Congrès augustinien de Paris de 1954, où furent cependant débattues tant de questions concernant la théologie de l'Histoire chez saint Augustin, ne contiennent d'étude relative au thème, pourtant fameux chez le saint docteur, de l'*Hexaéméron* et des six âges du monde[2]. Ce n'est pas que ce thème n'ait intéressé les théologiens récents : maint auteur avait éprouvé naguère le besoin de le souligner[3]. Mais les questions relatives au *De Civitate Dei* ouvertes sur le problème de l'histoire avaient à un tel point préoccupé les congressistes qu'ils en avaient négligé celui des six âges. Il nous a semblé qu'il méritait d'être traité à part, et ce sera l'objet de cette étude.

* Ce texte publié par B. Grimm, dans *Festgabe Lortz*, 1957, a été revu par l'auteur pour le présent cahier.

1. *Augustinus Magister*. Congrès international augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954), Paris, 1954.

2. Cf. une remarque de trois lignes seulement dans l'étude de G.-B. Ladner (t. II, p. 875), dans *S. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God*, et une autre d'une ligne à propos des six urnes du P. H. Rondet (t. III, p. 234), dans *Thèmes bibliques, exégèse augustinienne*.

3. Cf. M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin, prédicateur*, Paris, 1945, pp. 291 sv.; F. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar, 1955, t. II, pp. 278 sv.; J. Daniélou, *L'Histoire du salut dans la catéchèse*, dans *La Maison-Dieu*, n° 30 (1952, 2), pp. 18-35; A. Luneau, o.m.i., *Sexta mundi aetate, Ages du mondes*. Histoire; pédagogie divine; des apocalypses à Lactance. Thèse dactylographiée présentée à l'Institut catholique de Paris en 1954; et R. Schmidt, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, P. IV, Bd. 67, Heft III (1956).

On s'est plu à distinguer trois grandes conceptions de l'histoire : le type grec (cyclique), « pour lequel tout revient t tout recommence comme les saisons »; le type perse, ui voit le sens de l'histoire « dans un éternel combat ntre la lumière et les ténèbres », entre le bien et le mal; e type juif et chrétien, qui conçoit l'histoire « comme un coulement de vie, selon un plan, de la création à la fin du nonde[4] ».

Or, la perspective augustinienne des six âges est comme ne synthèse harmonieuse des trois types : chrétienne tout ntière par sa polarisation eschatologique, elle est cyclique ar l'intervention inlassable de la miséricorde divine, qui eprend l'homme au même point, au même zéro, après haque affaissement; elle manifeste aussi le combat acharné t toujours repris des puissances du mal contre la bonté oncière des œuvres de Dieu, lequel triomphera souverainement de tout à la fin des temps. Notons que la seconde onception (lumière-ténèbres), celle avec laquelle le manichéisme — et par conséquent aussi les préoccupations de eunesse de saint Augustin — auraient le plus d'accointances, avait donné naissance aux solutions pessimistes du problème du mal, qui furent toujours rejetées par la religion évélée, judaïsme puis christianisme. Il y eut dans la révélation mosaïque, comme beaucoup d'historiens se sont plu le montrer, une épuration progressive de toutes les valeurs haotiquement présentes dans les philosophies et les religions païennes, même les plus élevées, et les données prohétiques de l'Écriture sont souvent sorties d'un filtrage, uidé par Dieu, des fables monstrueuses de ces anciens orps de doctrine.

Il est remarquable que l'œuvre des six jours, tant commentée par les Pères de l'Église, est déjà en elle-même une éfutation indirecte de toutes les théories de la malice fonière du monde visible et de la matière, réfutation qui permet d'en situer le récit en opposition aux vieilles religions

4. Cf. J. de Senarclens, *Le Mystère de l'histoire*, Introduction à une onception christologique du devenir, Genève, 1949, p. 23; O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel, 1947, pp. 26 sv. Se reporter ussi, pour les présupposés philosophiques de la question, à l'ouvrage de J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint ugustin*, Paris, 1933, pp. 1 et 137, et à celui de E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1943, pp. 256 sv.

de la Perse. « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre... Dieu dit : Que la lumière soit; et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était *bonne* » (Gen., 1, 5). Et six fois, Dieu intervint, et il vit que cela était *bon*. Tout ce qui sort des mains divines est bon. A la fin du sixième jour, ayant créé l'homme, avant de se reposer le septième jour, « Dieu vit tout ce qu'il avait fait; et cela était très bon » (Gen., 1, 31). Rien n'était plus engageant, pour le converti Augustin, que de commenter ce passage.

D'autre part, l'œuvre des six jours avait été très tôt mise en parallèle avec les données postérieures de la révélation dans le christianisme. Une citation de Papias d'Hiérapolis, conservée par Anastase le Sinaïte, nous rapporte une très vieille interprétation qui remonterait aux Apôtres, appliquant « l'œuvre des six jours aux mystères du Christ et de l'Église[5] ». Les Pères cependant, lorsqu'il leur est arrivé de toucher à ce sujet, ont toujours insisté sur l'achèvement définitif de la création par le repos de Dieu, qui, selon eux, eût dû être aussi celui de l'homme. Dans cet état de vie parfaite, réalisé comme le chef-d'œuvre, au sommet même de la création, l'homme heureux n'aurait dû connaître ni le temps ni l'histoire : si après l'œuvre divine, si après les six jours de la création et après le repos du septième jour, une nouvelle périodicité a commencé pour l'homme, c'est, suivant les Pères, à cause du péché qui l'y a fait entrer, en le ramenant vers la terre d'où il était sorti, dans la matérialité successive et mesurable, et finalement, par son animalité, jusque dans la mort qu'il n'aurait jamais dû connaître. Le temps n'est survenu pour lui que par sa faute, nécessitant, comme nous allons le voir, une reprise de toutes choses, une nouvelle création à périodes, pour réparer la première, gâtée par le péché. C'est ainsi que les premiers millénaristes, puis saint Augustin qui les dépassa en les corrigeant, ont vu dans l'*Hexaéméron* de l'Écriture le schéma symbolique d'une telle reprise dans l'économie du salut. Le temps divin, terminé au sixième jour, devra se reproduire d'une nouvelle manière à cause de la chute et en autant d'étapes où l'homme, instrument de malheur, marquerait tout de sa misère, mais serait chaque fois sou-

5. F. X. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 364, fragm. VI.

mis à un relèvement, triomphe de la miséricorde de Dieu.

Ce tracé grandiose, dont nous trouvons quelques linéaments flottants et variables chez les Pères grecs[6], n'a reçu son contour définitif que chez notre saint docteur, qui a ainsi élaboré, pour l'humanité pécheresse, d'une manière géniale et achevée, une « théologie du temps », réplique de l'œuvre des six jours.

Cette théologie est particulièrement importante dans sa pensée, et il y revient fréquemment. « Comme on vous l'a dit souvent, et vous le savez », etc.[7]. Nul ne niera que nous ne nous trouvions ici devant un élément capital de la théologie de l'histoire, qui a été, du reste, extrêmement populaire chez les augustiniens médiévaux.

L'insistance que saint Augustin a mise sur cette présentation de l'œuvre du salut tient peut-être en grande partie à son expérience du péché et à sa théologie de la grâce. Elle tient aussi, et surtout, à ses antécédents doctrinaux. Le saint docteur avait été manichéen, et nous trouvons dans son œuvre des traces de cette opposition entre le bien et le mal qui l'avait tant tourmenté jadis, et le souvenir de cette vieille lutte entre les éléments, si familière aux doctrines venues de la Perse. Comme par une sorte d'inspiration, il a contribué lui aussi à ce filtrage des religions païennes pour en intégrer les données, sinon dans l'édifice

6. La première application qu'on en trouve est une application millénariste : « En autant de jours le monde a été créé, en autant de millénaires il sera consommé... Le récit de la Genèse est à la fois narration des choses passées et prophétie des choses futures » (saint Irénée, *Adv. Haer.*, V, 28; P. G., 7, 1200). De même Hippolyte (*Comment. sur Daniel*, Paris, 1947, p. 307); déjà le pseudo-Barnabé, XV, 4-9, avait parlé dans le même sens (Funk, *loc. cit.*, pp. 83 sv.), ainsi que saint Justin (*Dial. c. Tryph.*, 79; P. G., 6, 664), Tertullien (*Adv. Marcion*, III, 24; P. L., 2, 385), et saint Jérôme : « *Quia mundus in sex diebus fabricatus est, sex millibus annorum tantum credatur subsistere* » (*Ad Cyprianum in Ps.* 89; P. L., 22, 1172). — Une autre détermination de l'histoire du monde en périodes, mais sans référence précise aux six jours a été faite d'après certaines paraboles (cf. plus loin, note 19). — On trouve cependant chez Origène l'application du nombre six sans référence millénariste à propos du labeur présabbatique : « Le sixième jour représente la vie d'ici-bas; en effet, Dieu a fait le monde en six jours » (*Hom. sur l'Exode*, VII, Paris, 1947, p. 177; cf. aussi, du même, *Hom. in Levit.*, XIII, Ed. Bachrens, p. 475). Mais nulle part nous ne trouvons, avant saint Augustin, le cycle cadencé des chutes humaines correspondant aux six jours.

7. « Ut saepe audistis et nostis » Tract. IX in Joann. (P. L., 35, 1461).

révélé, du moins dans son interprétation. Avant lui, et ceci est également remarquable, saint Ambroise qui le baptisa, et qu'il entendit commenter l'Écriture diverses fois, avait insisté d'une manière très audacieuse sur le rôle du mal dans l'économie divine. Dans son traité sur l'*Hexaéméron*, il nous dit de l'œuvre des six jours : « Dieu fit le ciel, la terre, la lune et les étoiles, mais je ne lis pas dans l'Écriture qu'après cela il s'est reposé; mais il fit l'homme, et il se reposa, ayant désormais à qui remettre des péchés (*habens cui peccata dimitteret*)[8]. » Toute la miséricorde divine entre ici brusquement en scène d'une manière saisissante. Dieu veut, plus que tout, être « miséricorde ». Le même saint Ambroise avait du reste noté ce point dans son traité du paradis. A propos de la venue de Dieu auprès de l'homme au paradis après la chute :

> Le Seigneur, dit-il, appela l'homme et lui dit : où es-tu ? Le juste qui voit le Seigneur et qui vit en sa compagnie ne doit ni se cacher de sa présence ni être appelé par lui, car il est toujours avec lui. Mais le pécheur qui se dérobe à sa voix et qui se cache dans le bosquet du paradis, celui-là Dieu l'appelle : Adam où est-tu ? Car s'il se cache, il a honte. *Mais du fait que Dieu l'appelle, c'est déjà un indice qu'il pourra guérir de son péché*, car Dieu appelle ceux dont il a pitié : *Hoc ipsum quod vocat, indicium sanaturi est, nam quos miseratur et vocat*[9].

Ces profondes remarques de l'évêque de Milan sont comme la préparation de l'intuition augustinienne concernant les six âges. Car c'est justement dans l'optique du péché, du mal entrant dans une œuvre divine qui devra dès lors être corrigée et réparée « dans le temps » — et dans un temps nouveau —, qu'il nous faut comprendre l'explication de saint Augustin sur la restauration des six jours d'après les étapes de l'histoire du monde. Dieu, qui s'est reposé, aura de quoi se remettre à l'œuvre après la chute, puisqu'il s'agit de sauver l'homme. L'homme est tombé, et c'est là, en pleine misère, que Dieu l'attendra au détour du chemin du paradis où il se cachait, pour le châtier sans doute, mais aussi pour avoir pitié de lui, et recommencer

8. P. L., 14, 228.
9. *De Paradiso*, XIV, 70; P. L., 14, 327.

tout avec lui, car « s'il a créé l'homme sans lui, il ne le rachètera pas sans lui ». Il va donc se remettre au travail en accomplissant des œuvres de miséricorde et de pardon. Et chaque nouvelle étape, chaque nouvelle époque de l'histoire sera terminée par une autre chute, parce que l'homme sera là pour tout gâter, mais chaque fois aussi Dieu exercera sa bonté miséricordieuse en relevant l'humanité tombée. Et ceci jusqu'à six fois, et chaque fois Dieu appellera l'homme à un nouveau relèvement. Ce n'est qu'après que le nouvel Adam aura accompli son œuvre, que l'homme-Dieu « entrera dans son repos[10] ».

Les six époques de l'histoire sont donc une reprise de toutes choses, une ἀνακεφαλαίωσις. Dieu sort de son repos et se remet à l'ouvrage, mais cette fois avec l'homme, pour refaire l'œuvre gâtée par lui. Les accrocs seront nombreux : les patriarches, les prophètes seront des pécheurs; David, le plus grand de tous, un grand pécheur. Malgré eux, par eux et pour eux, le Christ viendra progressivement, s'acheminant lentement dans l'histoire du monde. Cette « incarnation progressive », dont les Pères ont tant parlé, se retrouve aussi chez Augustin à propos des six âges, comme nous le verrons.

Il y aura donc six étapes de l'histoire du monde, comme il y eut les six jours de la création. Saint Augustin expose ce thème plusieurs fois dans ses œuvres, notamment dans le *De Genesi contra Manichaeos*[11], dans son *De catechizandis rudibus*[12], dans son traité sur la Cité de Dieu[13], dans

10. « ... revelatum est quia Christus requiesceret in homine (à propos du repos du Christ dans le tombeau), qui requiem sibi praedestinabat in corpore pro hominis redemptione... Ipse enim requievit, qui fecit » (saint Ambroise, *In Hexameron*, P. L., 14, 288).

11. Cf. texte cité plus loin.

12. Ch. 22, n. 39 : « Peractis ergo quinque aetatibus saeculi, quarum prima est ab initio generis humani, id est ab Adam, qui primus homo factus est usque ad Noe, qui fecit arcam in diluvio, inde secunda est usque ad Abraham, qui pater dictus est omnium quidem gentium, quae fidem ipsius imitarentur... Tertia est ab Abraham usque ad David regem : quarta a David usque ad illam captivitatem, qua populis Dei in Babyloniam transmigravit : quinta ab illa transmigratione usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi, ex cujus adventu sexta aetas agitur... » (P. L., 40, 338).

13. L. XXII, 30 : « Ipse etiam numerus aetatum, veluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui in scripturis videntur expressi, sabbatismus evidentius apparebit, quoniam septimus invenitur : ut prima aetas tanquam dies primus sit ab Adam usque

plusieurs de ses sermons[14], et dans son traité sur saint Jean[15].

On sait que le saint docteur avait été millénariste dans ses jeunes années[16]. Il corrigea plus tard son opinion, mais c'est chez lui qu'apparaît, pour la première fois, la substitution des âges du monde aux millénaires qui préparaient ou accompagnaient la venue du Christ. Cette progression est devenue au moyen âge un cadre que les auteurs ne manqueront pas d'amplifier : d'Adam à Noé (I); de Noé à Abraham (II); d'Abraham à David (III); de David à la captivité (IV); de la captivité au Christ (V); du Christ à la fin des temps (VI).

L'explication la plus complète que saint Augustin nous ait laissée de cette perspective est celle de son *De Genesi contra Manichaeos*[17] qu'il écrivit à Tagaste vers 389, avant son sacerdoce, par conséquent. Il faudra la dépouiller de quelques-unes de ses surcharges un peu fatigantes, pour arriver à la saisir dans ce qu'elle a de plus profond, et comprendre les véritables charnières de sa pensée relatives à chaque période. Le saint docteur oppose tout d'abord le temps du travail et le repos, et il établit un parallèle entre la création et l'œuvre rédemptrice :

> Je vois en effet dans toute la trame des divines Écritures comme six époques (*aetates*) laborieuses qui sont séparées pour ainsi dire par des limites, de telle sorte qu'on espère au sep-

ad diluvium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum, sed numero generationum : denas quippe habere reperiuntur. Hinc jam, sicut Matthaeus evengelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur : ad Abraham usque ad David una, alter inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi carnalem nativitatem. Fiunt itaque quinque. Sexta nunc agitur, nullo generationum numero metienda, propter id quod dictum est : « Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate. » Post hanc tanquam in die septimo Deus, cum eumdem septimum diem, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere. De istis porro aetatibus singulis nunc diligenter longum est disputare. Haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cujus, finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus... » (P. L., 41, 804).

14. Notamment Serm. 259; P. L., 38, 1197.

15. Tract. IX, 6; P. L., 35, 1461.

16. *De Civ. Dei*, XX; P. L., 41, 667. — Cf. notre étude, *Les Pères et la théologie du temps*, dans *La Maison-Dieu*, n° 30 (1952, 2), pp. 41 sv.

17. L. I, c. 23-25; P. L., 34, 190-193.

tième âge, le *repos*; et ces six époques ont de la ressemblance avec les six jours pendant lesquels Dieu a fait son œuvre, comme le rapporte l'Écriture.

Les six âges de la vie humaine, énumérés par la littérature ancienne : *infantia, pueritia, adolescentia, juventus, senectus, mors*, vont devenir ici une matière à développements, qui servira d'appui à l'imagination des lecteurs. De plus, saint Augustin les agrémentera encore du contenu de l'œuvre divine en chacun des jours (au premier jour, la lumière, etc.), mais ce n'est pas à ces arrangements qu'il faut principalement s'arrêter :

> En effet, les premiers temps du genre humain dans lequel il commença à jouir de cette lumière peuvent très bien être comparés au premier jour en lequel Dieu fit la lumière. Cet âge doit être considéré comme l'*infantia* de l'éon tout entier, que nous pouvons comparer dans sa grandeur à une vie d'homme, car chacun, dès qu'il naît, sort vers la *lumière*, et commence son premier âge, *infantia*. Ce premier âge s'étend depuis Adam jusqu'à Noé et comprend dix générations. Le déluge en est comme le *soir*, image de notre *infantia*, qui est effacée comme par le déluge de l'oubli.

Le point important de tout le développement nous paraît résider dans l'alternance des matins et des soirs. Alors que, à la création, le premier jour est achevé par l'expression : « il y eut un soir et un matin », après lesquels survient chaque fois l'intervention de Dieu en vue d'une croissance de l'œuvre entreprise, les âges augustiniens se terminent tous par un fléchissement de l'œuvre divine faite avec la collaboration de l'homme, par une catastrophe (*un soir*), qui oblige Dieu non pas à continuer son œuvre mais d'une certaine manière à la recommencer (*un matin*). Le premier âge en effet se termine par la tragédie du déluge : « Dieu vit que la malice de l'homme était grande sur la terre, et que son cœur ne formait que des mauvais desseins à longueur de journée. Il se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il s'affligea dans son cœur. Je vais effacer de la surface du sol, dit-il, l'homme que j'ai créé » (Gen., 6, 5-7). Mais il recommence avec Noé une nouvelle humanité, qu'il sauvera par l'arche. Le même qu'au second jour Dieu

sépara les eaux des eaux, l'arche, elle aussi, naviguera entre deux eaux : et ainsi le second âge aura commencé.

Le *matin* du lendemain suivant commence au temps de Noé; c'est le second âge équivalant à la *pueritia*, et il s'étend jusqu'à Abraham, comprenant encore dix générations. Nous pouvons également le comparer au second jour où le firmament fut établi entre les eaux et les eaux. L'arche dans laquelle se trouvait Noé avec sa famille était comme le firmament, entre les eaux inférieures sur lesquelles elle nageait, et les eaux supérieures qui pleuvaient sur elle. Cet âge n'est pas détruit par un déluge, pas plus que notre *pueritia* n'est effacée de notre mémoire par l'oubli. Nous nous souvenons en effet de cette *pueritia*, alors que nous avons oublié l'état précédent. Le *soir* de cet âge est la *confusion des langues* parmi ceux qui bâtissaient la tour (de Babel), et un *matin* se lève avec Abraham. Seulement, pas plus que le premier, ce second âge n'engendra le peuple de Dieu, parce que la *pueritia* de l'homme n'est pas apte à la génération.

Cette *confusio linguarum* à la tour de Babel est, elle aussi, le châtiment d'un écart, qui attire la colère de Dieu : « Allons! Descendons, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres » (Gen., 11, 7), et, après la généalogie de Sem, commence tout de suite l'histoire d'Abraham, que Dieu retire de son pays, comme il avait tiré Noé du déluge, pour en faire si l'on peut dire une sorte de nouvel Adam, père d'une race élue. Et commence avec lui le matin du troisième âge :

Un nouveau *matin* commence donc à Abraham, et alors vient le troisième âge, semblable à l'adolescence de l'homme. De même qu'au troisième jour la terre fut séparée des eaux, de même, le peuple de Dieu fut séparé de toutes les nations dont les erreurs inconsistantes, mobiles et ballotées par les vaines doctrines de l'idolâtrie comme par des vents déchaînés, sont bien représentées par le nom de mer. Le *peuple de Dieu fut séparé* de la vanité des nations et les flots du siècle en Abraham, comme lorsque la terre apparut au-dessus des eaux, sèche et aride, c'est-à-dire ayant soif de la pluie céleste des commandements divins : et, adorant le seul vrai Dieu, il peut recevoir les saintes Écritures et les Prophètes pour porter des fruits utiles, comme une terre bien arrosée. Cet âge, qui engendra le peuple de Dieu, correspond à l'adolescence de l'homme, qui elle-même peut donner le jour à des fils. C'est

pourquoi il fut dit à Abraham : « Je t'ai établi pour être le père d'une multitude de nations; je ferai croître ta race à l'infini, je te rendrai le chef des nations, et des rois sortiront de toi. J'affirmerai mon alliance avec toi, et avec ta race après toi dans la suite de leurs générations par une alliance éternelle : afin que je sois ton Dieu, et le Dieu de ta postérité après toi. Je te donnerai à toi et à ta race la terre où tu demeures, tout le pays de Chanaan en possession éternelle, et je serai le Dieu de tes descendants. » Nous avons ainsi un troisième âge s'étendant depuis Abraham jusqu'à David et comprenant quatorze générations. Le *soir* commença lorsque le peuple se livra au péché, et transgressa les préceptes divins jusqu'à la malice du très mauvais roi Saül.

Peut-être serait-on tenté d'attacher quelque importance à la variation du nombre des générations à partir de cet âge dans la pensée augustinienne. Nous ne nous y attarderons pas cependant. La malice du *pessimi regis Saul* devra nous retenir davantage. Saül n'est pas le roi élu de Dieu. Il l'est, au fond par la volonté du peuple, et c'est ici encore, par une désobéissance, que surviendra son rejet. Dieu avait enjoint aux Israélites de chasser et d'exterminer de devant eux les populations qui occupaient la terre promise. Au lieu de cela, le peuple réduisit ces tribus en esclavage pour s'en faire de la main-d'œuvre et des sujets, et ces populations devinrent un piège pour Israël. Israël dit à Samuel : « Établis-nous un roi, pour qu'il nous régisse comme toutes les Nations » (I Sam., 8, 5). Être « comme les Nations », avoir un roi, c'est déjà une espèce d'idolâtrie : Samuel le leur reprochera plus tard, car « c'est le Seigneur qui est leur roi » (*Ibid.*, 12, 12). Saül cependant leur fut concédé par Dieu pour qu'ils fassent, de ce roi, de « leur roi », une douloureuse expérience. Mais Dieu tirera le bien du mal. Le roi qu'il leur donnera lui-même ensuite sera transcendant aux rois de la terre : il sera l'image du grand Roi qui devait venir. Dieu, après avoir rejeté Saül, fait de David son élu : quatrième âge.

Ensuite revint le *matin*, avec le règne de David. Cet âge est semblable à la jeunesse. En effet on peut comparer la jeunesse qui domine toutes les années de l'homme et est le plus bel ornement de tous les âges, au quatrième jour où les astres furent semés dans le firmament du ciel. Est-il rien qui repré-

sente le mieux la splendeur d'un règne que l'éclat parfait du soleil, pendant que d'un autre côté la clarté de la lune désigne le peuple soumis à ce règne, comme une assemblée immense dont les étoiles sont les chefs, et tout cela est fixé par la stabilité du règne comme les astres au firmament. Le *soir* arriva pour cet âge par les *péchés des rois*, qui méritèrent à cette race d'être réduite à l'esclavage de la captivité.

Malgré l'élection de David, la royauté resta pécheresse, comme l'humanité le resta après son premier relèvement. Le soir de l'âge davidique, ce seront les nombreux péchés des rois d'Israël et de Juda, qui aboutiront au châtiment de la déportation à Babylone. Prisonniers des Babyloniens, dans l'*otium peregrinum* le peuple méditera sur son sort, et, grâce aux prophètes, lèvera un regard de repentir vers le ciel.

Le *matin* suivant commence à la captivité en Babylone, lorsque le peuple trouva le *repos* dans les loisirs de la captivité étrangère. Depuis ce jour jusqu'à l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, allait s'écouler le cinquième âge, c'est-à-dire le déclin de la jeunesse, déclin qui n'est pas encore la vieillesse, mais ce n'est déjà plus la jeunesse : c'est l'âge de l'homme mûr que les Grecs appellent πρεσβυτής. Car le vieillard chez eux n'est pas appelé πρεσβυτής mais γερῶν. Dans cet âge, en effet, la puissance du gouvernement chez le peuple juif est inclinée et brisée, comme l'homme s'incline de la jeunesse vers la vieillesse. Image du cinquième jour, où les poissons des eaux et les oiseaux du ciel furent créés, les Juifs commencèrent à vivre parmi les nations dans une vaste mer, n'ayant qu'une résidence incertaine et variable, comme les oiseaux qui volent dans les airs (...). Le *soir* de ce jour, c'est-à-dire de cet âge, arriva par la *multiplication des péchés* parmi le peuple juif, péchés qui les aveuglèrent au point de *ne pouvoir pas reconnaître* Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ce fut là le cinquième âge, qui se terminerait par la plus ignoble des chutes : les péchés du peuple l'aveugleraient au point qu'il ne pourrait pas reconnaître le Christ, fils de Dieu, et le mettrait à mort.

Le sixième âge commencerait donc avec l'apparition de

Jésus-Christ sur la terre, soit à sa naissance[18], soit à sa prédication. Cet âge est à la fois la fin du vieil homme, la fin du cinquième jour et la naissance de l'homme nouveau (matin du sixième) : Création du nouvel homme, le Christ, nouvel Adam, et de la nouvelle Ève : l'Église.

> Enfin un *matin* apparut à la prédication de l'Évangile par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et là se termina le cinquième jour. C'est alors que commença le sixième jour pendant lequel se montre la vieillesse du vieil homme. C'est l'époque où le royaume charnel a été violemment brisé, où le temple a été renversé, et où les sacrifices ont cessé (...). Cependant, dans cet âge comme pendant la *vieillesse du vieil homme, un homme nouveau renaît*, qui vit déjà d'une vie spirituelle (...). Et de même que furent créés l'homme et la femme, de même dans cet âge naquirent le Christ et l'Église...

C'est dans ce sixième âge que nous vivons, et que tout homme spirituel, ressuscité avec le Christ, est membre de son corps qu'est le peuple de Dieu, l'Église : « ... devenu bon ministre du Christ, il l'imite autant que possible, et se nourrit avec son peuple des aliments des Saintes Écritures et de la Loi de Dieu. » La mort et le péché sont vaincus sans doute, mais l'achèvement de la victoire est à venir encore, en la fin de ce sixième âge. Puissions-nous, dit saint Augustin, ne pas en être les témoins et ne nous retrouver qu'au matin du repos définitif, matin qui n'aura point de déclin :

> Plaise à Dieu que le *soir* de ce jour ne nous trouve pas ici-bas — s'il n'a commencé déjà — car c'est de lui que Notre-Seigneur a dit : « Lorsque le Fils de l'Homme viendra, pensez-vous qu'il trouve de la foi sur la terre ? » Après ce soir apparaîtra ce *matin* où Notre Seigneur viendra dans sa gloire. Alors se reposeront avec Jésus-Christ de tous leurs travaux ceux à qui il a été dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Car ils ont employé leur vie à des œuvres très bonnes. Car après de telles œuvres ils peuvent espérer le *repos* au septième jour, jour qui *n'aura point de soir*.

Il est remarquable que, dans les énumérations des divers

18. Il y a des variations sur ce point, saint Augustin faisant commencer l'*Adventus Domini*, soit à la naissance du Christ, soit à sa prédication, soit même à la prédication de Jean-Baptiste.

temps de l'histoire antérieures à saint Augustin dans la patristique, il y a une charnière, celle de Moïse, que le saint docteur semble avoir volontairement éliminée. Origène, à propos des ouvriers à la vigne — cinq étapes seulement, sans référence à l'*Hexaéméron* — dit :

> Vois si tu peux dire que la première catégorie est celle qui a eu son commencement avec la création de monde et Adam. Le Père de famille est sorti en effet le premier matin et, pour ainsi dire, il a embauché Adam et Ève pour leur faire cultiver la vigne de la religion; le deuxième groupe est celui de Noé et de son alliance; le troisième celui d'Abraham avec lequel il est entendu qu'il faut compter les autres patriarches jusqu'à *Moïse*; le quatrième, celui de *Moïse*, de l'économie de l'Égypte et de la législation du désert[19].

Cette idée sera reprise encore par saint Grégoire le Grand, dans sa célèbre homélie lue le dimanche de la Septuagésime :

> Le point du jour est en effet d'Adam à Noé; la troisième heure, de Noé à Abraham; la sixième d'Abraham à *Moïse*, la neuvième, de *Moïse* jusqu'à la venue du Seigneur, et la onzième de la venue du Seigneur jusqu'à la fin du monde[20].

Et nous la trouvons chez d'autres Pères encore. Il faut arguer du passage de Matthieu, 1, 1, *filii David, filii Abrahae*, pour expliquer la charnière augustinienne, et surtout du verset 17 du même chapitre, où la série des quarante-deux générations est divisée en trois sections de quatorze : d'Abraham à David (14), de David à la déportation (14), de la déportation à Jésus-Christ (14). David devient donc une charnière nécessaire, et Augustin lui aura sacrifié Moïse. D'autant plus qu'un épisode de la vie de Moïse, la grande prière du Sinaï, arrangeait bien les choses : Dieu avait décidé, après l'adoration du veau d'or par le peuple, d'exterminer celui-ci et de recommencer une nouvelle fois son œuvre avec Moïse, comme il l'avait

19. In Matth., 15, 32; Éd. Klostermann, p. 402. Cf. aussi *Homélies pascales dans la tradition d'Origène* (pseudo-Chrysostome), 1re hom., Ed. Nautin, Paris, 1953, pp. 60-62, à propos des cinq jours du 10 au 14 du mois, et à propos des ouvriers envoyés à la vigne.

20. P. L., 76, 1153 (d'Adam à Noé, de Noé à Moïse, etc.).

fait avec Noé : « Allons! Redescends, car ton peuple, que tu as fait monter du pays d'Égypte, a prévariqué... Laisse-moi, ma colère va s'enflammer contre eux, et je les exterminerai! Mais, de toi, je ferai une grande nation » (Ex., 32, 7-10). Or, la prière de Moïse faisant appel aux promesses divines — *Recordare Abraham, Isaac et Israël* — apaisa la colère de Dieu, qui se repentit du mal qu'il avait décidé de faire à son peuple. Il n'y a donc pas de rupture; la catastrophe fut évitée, et dès lors il fallait reporter l'articulation du nouvel âge à une époque postérieure. Le rejet de Saül viendrait à point ici servir d'arguments au saint docteur.

L'insistance que celui-ci met à souligner le caractère de fléchissement de chaque période nous est montrée encore dans un endroit de ses *Questions sur l'Heptateuque* où il compare l'Église à la fille de Jephté, dont les soixante jours de deuil avant le sacrifice représentent les six âges de l'Église, car l'Église pour saint Augustin commence déjà avec la promesse rédemptrice[21] :

> L'Église est le rassemblement de tous ces âges. Le premier va d'Adam au déluge; le second du déluge, c'est-à-dire de Noé, à Abraham; le troisième d'Abraham à David; le quatrième de David à la déportation de Babylone; le cinquième, de cette déportation jusqu'à l'enfantement de la Vierge; le sixième va ensuite jusqu'à la fin du monde. *Et pendant ces six âges*, comme pendant soixante jours, la sainte Église vierge pleura sa virginité (*flevit sancta virgo Ecclesia virginalia sua*[22]...).

Dans la pensée d'Augustin, à chaque nouvelle intervention divine, à chaque reprise, c'est un peu plus de la miséricorde de Dieu qui nous est concédée, et c'est déjà le don du Christ, qui, progressivement, est fait à l'humanité. Il nous le montre très spécialement dans son traité IX *In Joannem* à propos des urnes du festin de Cana :

> Les six urnes signifient les six âges, durant lesquels la prophétie ne manqua point. Ces six époques, distribuées et distinctes en six articulations, sont donc comme des urnes vides si le Christ ne les remplit pas. Que dis-je! ce sont des époques qui courraient en vain si le Seigneur Jésus n'était prêché pen-

21. Cf. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, dans *Theologie und Kirche*, Festschrift Karl Adam, Düsseldorf, 1952, pp. 79 sv.
22. 7, 49; P. L., 34, 821.

dant ce temps. Les prophéties s'accomplissent et les urnes se remplissent. Mais comme dans l'eau il fallait voir le vin, ainsi dans toute la prophétie, c'est le Christ qu'il faut voir[23].

Le déroulement du temps n'a de sens, d'après Augustin, qu'en vertu de l'œuvre rédemptrice et de la venue du Christ. Le temps de l'histoire est accordé à l'homme pour remonter vers Dieu par le moyen du Verbe incarné. C'est lui qui donne le poids à notre course. S'il n'était pas là, les temps seraient vains : « *tempora inaniter currerent* ». Il nous montre ensuite, mais nous ne pouvons le suivre dans ses trop longs développements, comment l'eau changée en vin dans chaque urne, se vérifie pour chaque époque. Pour la première, l'union de l'homme et de la femme reste, par la vertu du sacrement à venir, orientée vers les mystères du Christ et de l'Église, qui lui donneront un sens. Le Christ est aussi figuré par Noé, et Dieu remplissait la seconde urne en ce que l'humanité entière était représentée par le contenu de l'arche, dont le bois était porteur de salut. Pour en venir à la troisième urne, dit-il, « qui ne voit celui que reproduisait figurativement le fils d'Abraham, en portant le bois du sacrifice », dont il deviendrait la victime ? Et ainsi de David, de Daniel, le prophète de la captivité, et de Jean-Baptiste, pour les âges postérieurs, en lesquels Augustin nous montre les mystères à travers son exubérante typologie. A chaque époque, la Loi devient, comme il aime à le redire, de plus en plus « *gravida Christo* ». Un progrès s'est accompli à chaque étape de la révélation, et à chaque nouveau prophète, comme à chaque nouvelle charnière de l'histoire, les figures ont été de plus en plus remplies de celui qui était annoncé, jusqu'à ce que, le modèle survenant, tous les types en fussent reconnaissables.

Sans doute, beaucoup de textes relatifs à chacun des six âges individuellement considérés pourraient être moissonnés dans l'œuvre d'Augustin, et apporter sur les différents aspects de ce sujet des vues nouvelles. Qu'il nous suffise d'avoir signalé l'importance de la conception géniale du grand docteur. Car c'est vraiment devant une théologie du

23. Tr. IX, 6; P. L., 35, 1461.

emps que nous nous trouvons ici. Fondée originairement ur une des plus belles pages de l'Écriture, la grande vision ugustinienne illustre d'une manière splendide la racine nême de la vocation de l'homme après son péché, — de on appel : il est devenu le terrain préparé pour l'exercice ncomparable de la miséricorde divine. Dans l'ensemble du ableau cosmique de la création de Dieu, l'homme est le ersonnage d'un grand drame : son rôle est celui du pé-heur racheté, envers qui Dieu multiplie ses largesses mal-gré les innombrables ingratitudes : il ne demande qu'un geste de repentir pour ouvrir les bras. Cette histoire de l'homme, histoire de la patience de Dieu qui veut voir riompher sa grâce, est vraiment le fond de la théologie augustinienne.

Fr. Olivier Rousseau,
Moine de Chevetogne.

LES SACREMENTS ET LE TEMPS

Nous sommes soucieux aujourd'hui de rechercher l'intelligibilité propre du Christianisme comme histoire du salut, afin d'enrichir notre intelligence de son contenu doctrinal. Et pour souligner l'originalité de cette « économie », on se plaît à opposer la conception biblique du temps à la conception grecque. Le ressort de cette histoire salutaire, ce n'est pas une tension entre le temps et l'éternité, mais entre le présent et l'avenir. Nous ne sommes plus condamnés à la roue fatale du temps, dont seule la mort nous délivrera en brisant notre enveloppe corporelle. C'est au fond la même histoire qui se joue au niveau de Dieu et au niveau de l'humanité et qui, à travers les interventions décisives de Dieu (les *mirabilia Dei*), *progresse* vers un terme : la consommation de toutes choses dans le Christ. Parmi ces *mirabilia Dei*, il y a en effet un événement privilégié, central, qui donne son sens à tous les autres : l'ἐφάπαξ du Christ mort et ressuscité, qui coupe l'histoire en deux et qualifie le temps propre de l'Église.

Ces vues nous sont familières depuis les beaux travaux de M. Cullmann[1]. Mais comme on l'a fait remarquer du côté catholique, le refus décidé de toute problématique philosophique sur les rapports de l'éternité et du temps pour rendre compte du temps chrétien, risque de compromettre la seigneurie même du Christ sur le temps et ainsi la complexité du temps de l'Église entre les deux venues du Christ[2].

1. Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, traduction française, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948.

2. On se reportera toujours avec profit au remarquable compte rendu du P. Th.-G. Chifflot, sur « Christ et le temps », paru dans *La Maison-Dieu*, n° 13 (1948), pp. 26-49. Cette étude vient d'être reproduite dans Th.-G. Chifflot, *Approches d'une théologie de l'histoire*, Éd. du Cerf, 1960. Pour un jugement d'ensemble, du point de vue catholique, de l'œuvre de M. Cullmann, voir J. Frisque, *Oscar Cullmann*, Casterman, 1960. L'auteur reproche à M. Cullmann de négliger l'action transcendante et continue de Dieu dans *Le Temps de l'Église*.

Dans une conception purement *linéaire* du temps, l'événement de la mort et de la résurrection du Seigneur, pour central qu'il soit, se trouve encore situé d'une façon chronologique dans le déroulement de l'histoire. Sans doute, notre espérance chrétienne est privilégiée par rapport à l'attente d'Israël, parce que nous attendons Quelqu'un qui est déjà venu. Mais le Christ est encore *devant* nous : on voit mal comment le Christ ressuscité demeure efficacement présent dans le temps de l'Église[3]. En un mot, en refusant de concevoir une *coexistence* du mystère éternel du Christ ressuscité et de notre durée temporelle, on ne sauve pas assez l'originalité de l'espérance chrétienne par rapport à l'attente messianique.

M. Cullmann a peur qu'en insistant trop sur l'efficacité du *temps présent* de l'Église, on annulle la distance temporelle avec l'événement historique de Pâques d'une part et notre entrée dans la gloire d'autre part. Mais justement, pour rendre compte des *temps nouveaux* inaugurés par le Christ, il faut montrer à la fois comment le mystère historique du Christ nous est rendu présent et comment nous sommes déjà rendus participants de sa gloire, sans que pour autant les distances temporelles soient annulées, c'est-à-dire sans que le *temps ancien* cesse de courir. Le lieu et le moyen de cette contemporanéité mystérieuse, ce sont précisément les *sacrements* de l'Église.

Nous voudrions seulement dans les pages qui suivent expliciter cette intuition en étudiant très rapidement les rapports des sacrements et du temps. Il nous semble qu'une telle réflexion doit se poursuivre à trois niveaux. Il faut tout d'abord *situer* les sacrements dans le déroulement objectif de l'Histoire du salut. Ensuite, il faut approfondir ce qu'on pourrait appeler la « *durée propre* » du sacrement, dans sa triple référence au passé, au présent et au futur. Enfin, pour bien montrer que le chrétien demeure soumis au temps du monde, il faut voir comment les sacrements sont au service du *progrès* de la vie dans le Christ. Il va sans dire que nous proposons plutôt un schéma de réflexion qui réclamerait bien des justifications techniques qu'il est impossible de fournir ici. Au moins, voudrions-nous suggérer qu'une lecture fidèle de l'économie concrète du salut ne nous dispense pas d'une réflexion théologique sur le mystère de l'éternité divine dans son rapport à l'histoire.

3. Voir les justes remarques de F.-X. Durrwell sur le « temps chrétien » dans *La résurrection de Jésus, Mystère de salut*, Mappus, Paris, 1954, p. 275.

Les sacrements dans l'économie du salut

L'économie du salut est nécessairement *sacramentelle* en ce sens très large que le dessein mystérieux de Dieu est révélé aux hommes à l'occasion d'événements historiques dont les prophètes ont la mission de dévoiler le sens. Le trait propre du Dieu d'Israël, c'est de révéler ce qu'*Il est* en agissant dans l'histoire : au terme, on aura l'Emmanuel, le « Dieu avec nous », Jésus-Christ.

Autrement dit, la révélation du mystère caché en Dieu porte sur une histoire : celle des interventions de Dieu, d'où résulte une incarnation progressive de l'Éternel dans le temps. Au commencement, c'est le peuple choisi gratuitement, Israël, qui est le sacrement du Dieu invisible. Mais Israël n'est encore que le sacrement préfiguratif du Christ comme sacrement de Dieu. Enfin, l'Église qui prolonge la sacramentalité du Christ, sera le sacrement efficace de Dieu dans l'histoire, mais sacrement encore préfiguratif des derniers temps où Dieu sera tout en tous[4].

A chacune de ses étapes de l'histoire du salut, on retrouve la structure de la Parole de Dieu. Le *Dabar* biblique en effet a inséparablement un contenu noétique et un contenu dynamique. La Parole de Dieu n'est pas seulement la transmission d'un contenu de vérités, mais un *événement* fait en faveur de l'homme. Comme on aime le répéter aujourd'hui, Dieu n'a pas seulement écrit un livre, mais il a écrit une *histoire* où il s'engage, où il dialogue avec l'homme[5]. Le christianisme n'est pas une religion du livre, mais une religion de la Parole vivante, toujours actuelle, qui réalise efficacement pour l'homme ce qu'elle annonce.

4. Cette vision de l'Histoire du salut comme économie sacramentelle est au cœur de l'ouvrage du P. E. H. Schillebeeckx, qui vient de paraître en français, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, traduit du néerlandais par A. Kerkvoorde, Coll. « Lex Orandi », Éd. du Cerf, 1960. On sait comment saint Thomas lui-même en définissant délibérément le sacrement comme un signe a pu prendre une vue d'ensemble sur l'Histoire du salut et la caractériser comme une économie où le *signe* est le moyen privilégié de la rencontre entre Dieu et l'homme. A chaque étape correspond une loi avec son régime particulier de signes : il distingue ainsi les sacrements de la loi naturelle, les sacrements de la loi ancienne et ceux de la loi nouvelle. Sur la place des sacrements dans l'économie du salut chez saint Thomas, voir la précieuse étude de Y. M.-J. Congar, *Le sens de l' « économie » salutaire dans la « théologie » de saint Thomas d'Aquin*, Festgabe Joseph Lortz, B. Grimm, Baden-Baden, 1958, 2e vol., pp. 73-122.

5. « Dieu n'écrit pas un livre (que je lirais), mais une histoire (où il s'engage, et moi avec lui) » (M.-D. Chenu, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, dans *La Maison-Dieu*, n° 30 (1952), p. 9).

La révélation progressive du dessein divin de salut se concrétise donc dans des actes décisifs, les grands événements faits en faveur du Peuple de Dieu, que nous décrit la Bible : la vocation d'Abraham, le passage d'Égypte en Terre promise, l'Alliance faite avec Moïse, etc. Mais tous ces événements culminent dans un événement central qui les résume tous : la venue de Dieu dans la chair. Le Christ, comme incarnation de la Parole de Dieu, est l'événement définitif qui ne sera jamais dépassé : il est à la fois l'épiphanie de Dieu et le sacrement du salut pour tous les hommes dans tous les lieux et dans tous les temps. Et le temps après le Christ ne sera pas seulement le temps du souvenir et de l'audition de la Parole de Dieu, où l'on rejoint par la foi le Seigneur glorifié. Il faut que le mystère toujours actuel de notre Rédemption soit rendu mystérieusement présent dans notre histoire. C'est le mérite de Dom Casel d'avoir perçu très fortement cette exigence.

Mais comment cela est-il possible ? Par une *représentation symbolique* du mystère déjà accompli, mais toujours agissant. C'est tout le mystère cultuel de l'Église fondée par le Christ. Depuis l'Ascension, le Seigneur glorifié a échappé au monde visible de notre expérience. Nous pouvons sans doute le rejoindre spirituellement dans la foi. Mais alors, une des dimensions essentielles de l'Incarnation serait perdue. Si Dieu s'est fait chair, c'est pour que l'homme le rencontre humainement sous des signes visibles. Dieu est fidèle à sa pédagogie. Grâce aux sacrements de l'Église, nous pouvons rencontrer le Seigneur glorifié, non seulement spirituellement, mais corporellement, à travers toute une économie de signes et de gestes très humains qui prolongent pour nous l'humanité du Christ. Le Christ céleste se laisse donc atteindre dans son Église selon des éléments terrestres et cette rencontre sacramentelle anticipe notre rencontre eschatologique avec Dieu dans la gloire [6].

Nous voyons mieux maintenant pourquoi on ne peut accepter de dire que l'Histoire sainte prend fin lorsque la Révélation est close. Le temps de l'Église, c'est l'Histoire sainte continuée, et les sacrements prolongent les *mirabilia Dei*, les merveilles accomplies par Dieu en faveur de l'homme. Les paroles sacramentelles prolongent l'efficacité de la Parole de Dieu. La parole sacramentelle prononcée dans l'Église est la parole même du Christ qui accomplit ce qu'elle annonce. C'est vraiment la parole divine du Christ : « je te baptise » — « je t'absous » — « ceci est mon corps livré pour toi » — qui devient efficace aujourd'hui pour moi. L'*hodie* de

6. Cf. E. H. Schillebeeckx, *op. cit.*, pp. 68-69, et du même auteur, *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, dans *Fragen der Theologie Heute*, Benziger, Einsiedeln, 1957, pp. 384-386.

la liturgie n'est pas seulement l'exigence du réalisme de la foi de l'Église : c'est l'ἐφάπαξ du Mystère du Christ qui est rendu mystérieusement présent. On sait en vertu de quelle cohérence interne, c'est le même mot μυστήριον qui primitivement désignait les mystères historiques du Christ et le mystère cultuel de l'Église[7]. C'est dans le moment même où il y a représentation symbolique des mystères historiques du Christ dans et par les sacrements qu'il y a réactualisation « aujourd'hui » dans l'Église, du salut déjà accompli.

En ce sens, il est vrai de dire que le temps qui nous sépare du Mystère historique du Christ est annulé pour nous. Le Mystère du Christ nous devient contemporain... Dans le sacrement, nous sommes réellement, corporellement σὺν χριστῷ (Rom., 6, 8). Et, comme l'a profondément perçu saint Paul, c'est parce que le Jésus de l'histoire ne fait qu'un avec le Seigneur ressuscité actuellement au ciel qu'il continue d'être mystérieusement présent dans le temps de l'Église. Les sacrements, comme événements caractéristiques du temps de l'Église, ne sont donc pas de simples événements commémoratifs qui s'inscriraient chronologiquement dans le temps qui suit l'événement pascal, pour en conserver la mémoire et réveiller notre foi. Ils n'ont de sens que s'ils ont le pouvoir efficace de nous rendre participants du Mystère pascal sous sa face trans-historique et d'anticiper ainsi, dès le « maintenant » de l'histoire humaine, les « derniers temps ». On devine qu'un tel mystère devient difficilement intelligible dans une conception purement linéaire du temps. Il faut bien accepter de concevoir une coexistence possible de l'éternel et du temps.

Grâce aux sacrements, le temps chrétien n'est plus réductible au *temps ancien*, facteur de dépérissement et de mort. C'est un temps efficace qui travaille pour l'éternité. Le temps de l' « entre-deux » de l'Église prend alors son sens. Si, après l'événement définitif de Pâques, l'histoire humaine connaît un délai, c'est en vue de rassembler les hommes et la création même dans le Christ glorifié. A la conception païenne de l'histoire, qu'elle soit grecque ou marxiste, nous opposons une conception « sacramentaire » de l'histoire. En effet, à cause du mystère sacramentel, signe visible et efficace du salut déjà opéré dans le Christ, nous pouvons affirmer une Plénitude de *l'histoire*, qui est co-extensive à tous les moments de l'histoire profane jusqu'à son terme.

Nous avons pu parler d'une sorte d'annulation du temps, pour le croyant, tant par rapport au passé que par rapport à l'avenir, procurée par le mystère sacramentel. Mais c'est précisément parce

7. Voir L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, Coll. « Lex Orandi », Éd. du Cerf, 1956, pp. 163-164.

que l'homme demeure immergé dans le temps du monde, que les sacrements sont nécessaires. Les sacrements nous rendent déjà participants de l'éternité dans la mesure même où ils nous mettent en contact avec l'acte historique du Christ Sauveur, toujours agissant. Mais ils laissent intact le temps du monde : ils ne bouleversent pas l'économie des rapports entre l'éternel et le temps. Sans doute, si nous avions une foi assez réaliste, c'est à la lumière des mystères sacramentels que nous devrions juger le sens de l'histoire profane et la portée réelle de ses grands événements[8]. Mais les sacrements ne font pas nombre avec les événements profanes. Ce sont des événements cachés aux yeux du monde, accomplis *in mysterio*. C'est le Royaume de Dieu rendu présent au milieu de nous sous une livrée terrestre. Seule la foi peut reconnaître que le Royaume de Dieu n'est pas seulement *devant* nous, dans un au-delà indéfini de l'histoire, mais *aujourd'hui* au sein même de l'histoire qui se prolonge.

La durée propre des sacrements

Nous avons cherché jusqu'ici à situer les sacrements dans le déroulement de l'économie du salut. Ils sont l'incarnation continuée de la Parole de Dieu, et comme tous les événements de l'Histoire sainte, ils sont à la fois révélation du dessein de Dieu et actuation du salut pour nous. Sous leur face de mystère, ils transcendent l'histoire; en tant qu'actions symboliques dont la matière est empruntée à l'univers physique et au monde de l'homme, ils s'insèrent pleinement dans le temps du monde.

Nous voudrions maintenant mettre en relief la *durée propre* des sacrements. C'est le meilleur moyen de voir comment les sacrements annulent en un sens la distance entre les mystères historiques et nous, sans pourtant les reproduire.

Accorder aux sacrements eux-mêmes une durée, ce n'est évidemment qu'une manière de parler. L'action sacramentelle coïncide avec l'instant de notre sanctification. Mais nous ne pouvons traduire la plénitude de l'instant sacramentel comme point de rencontre du Mystère éternel et de l'histoire, que par un étalement dans la durée au moins au niveau de la représentation sym-

8. Cf. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Éd. du Seuil, Paris, 1953, p. 84. Pour une comparaison entre histoire marxiste et histoire sacramentaire, voir aussi les remarques suggestives de J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Éd. du Seuil, Paris, 1956, pp. 599-600.

bolique. Le sacrement cause dans l'homme la grâce qu'il signifie. Mais ce n'est pas un instrument quelconque : il ne sanctifie que dans la mesure où il est la représentation dans l'Église du Mystère toujours actuel de notre Rédemption. Le seul moyen de rendre présent symboliquement à l'homme immergé dans le flux du temps, l'éternel présent du Christ comme Plénitude de l'histoire embrassant tous les temps, c'est de représenter le Mystère du Christ comme passé, présent et futur.

On discernera donc dans l'épaisseur de la signification sacramentelle une triple référence au passé, au présent et au futur. Les sacrements sont *mémoire* (*signum rememorativum*) de l'acte historique de notre Rédemption, la Passion du Christ, *signe déclaratif* (*signum demonstrativum*) du don actuel de la grâce, et *annonce prophétique* (*signum prognosticum*) du salut eschatologique. On sait comment ce symbolisme traditionnel a reçu son statut théologique en saint Thomas d'Aquin et comment la belle antienne *O sacrum convivium* de l'office du Saint-Sacrement en fournit un résumé d'une admirable densité[9].

Cette « économie » du symbolisme sacramentel définit très exactement la situation historique des sacrements (et de l'Église qu'ils édifient) dans l'économie du salut. Mais il y a plus. Cette complexité du symbole sacramentel exprime l'*économie* de notre participation au salut, c'est-à-dire le mystère de notre sanctification. Puisque les sacrements causent, *en tant qu'ils signifient* (*significando causant*), cette triple ordonnance aux différentes parties du temps chrétien est la *mesure* de l'ordre causal de notre appropriation du salut. Les trois *res* signifiées par le sacrement sont en effet les trois causes de notre sanctification. La Passion du Christ est la cause efficiente de notre sanctification; la grâce qui découle du Mystère sauveur toujours agissant en est la cause formelle; et la vie éternelle à laquelle conduit la grâce joue le rôle de cause finale. Sans doute, le sacrement signifie d'abord le don actuel de la grâce qui est la cause immédiate de notre sanctification. Mais il n'est le moyen efficace de notre sanctification que s'il est dans une référence actuelle à la cause passée de notre salut. D'autre part, le sacrement doit contenir une référence au salut eschatologique, car la grâce comme forme de vie nouvelle dans le Christ est tout ordonnée à sa perfection : la gloire. Le sacrement est ainsi mieux qu'une promesse de gloire : il l'anticipe. Les sacrements actualisent, pour chaque homme dans l'histoire qui continue, l'avènement des *temps nouveaux* inaugurés à Pâques.

On pourrait condenser ces quelques réflexions sur le temps pro-

9. *Somme théol.*, III^{a}, q. 60, a. 3: cf. aussi I^{a} II^{ae}, q. 101, a. 2. Voir Y. M.-J. Congar, *art. cité*, pp. 106-108.

pre des sacrements en appliquant au mystère sacramentel la formule suggestive de M. Cullmann : c'est le mystère d' « un *avenir* qui se réalise dans le *présent* sur la base du *passé* ». Nous qui sommes encore exilés dans ce « siècle mauvais » nous rejoignons déjà le Christ dans la Seigneurie qu'il exerce sur le temps. Mémoire, présence, promesse, telles sont les composantes d'une foi qui bat au rythme des sacrements et de la liturgie de l'Église : « Le Christ hier, aujourd'hui et toujours » (Hébr., 13, 8).

Dans et par les sacrements, les derniers temps sont donc anticipés pour le croyant. Mais les sacrements tiennent toute leur efficacité de l'acte historique de la Passion du Christ[10]. Faut-il dire alors que la distance temporelle qui nous sépare de l'acte passé du Sacrifice de la Croix est également annulée ? Nous touchons là le point crucial de la présence des mystères historiques du Christ dans nos sacrements.

Il n'est pas question pour nous de rouvrir ici une discussion sur le problème de la « présence mystérique »[11]. Il suffira pour notre propos de rappeler dans quelle direction doit s'orienter notre intelligence de ce mystère si l'on veut éviter deux excès qui sont des défaites au niveau de l'explication théologique.

D'une part, les actes du Christ sont des actes passés, révolus. On ne peut donc parler d'une présence dans le culte sacramentel de l'Église des *actes mêmes* du Christ selon leur réalité historique. Ce serait nier l'historicité du Christ, sa soumission aux lois inéluctables de la durée temporelle. Il y va du réalisme même de l'Incarnation. Et il faudrait alors donner raison à M. Cullmann lorsqu'il reproche aux catholiques d' « absolutiser » le temps de l'Église au détriment de l'événement unique de la mort et de la résurrection du Seigneur.

Mais à l'autre extrême, nous ne pouvons pas nous contenter d'une simple *présence objective* pour la foi de l'Église des mystères historiques, au moment où ils sont reproduits symboliquement dans son culte sacramentel. Dans une telle perspective, les sacrements ne seraient plus que des cérémonies du souvenir; ils ne nous communiqueraient pas la « vertu » toujours agissante des mystères de notre salut. Nous pourrions nous rendre « contemporains » du Christ par la foi. Mais cela ne suffit pas à rendre

10. On sait que pour saint Thomas, la grâce divine dont Dieu est la cause principale dérive dans les sacrements (instruments séparés) par la médiation de l'humanité du Christ (instrument conjoint) et de ses *acta et passa*.

11. On trouvera sur ce sujet une abondante documentation et une excellente position du problème dans la chronique de Dom J. Gaillard, *Revue Thomiste*, 57 (1957), pp. 510-551.

compte du réalisme des affirmations de saint Paul sur notre mort et notre résurrection *avec* le Christ.

En deçà de ces deux positions extrêmes, il faut donc sauver une certaine *présence* du mystère de mort et de résurrection du Christ qui ne soit pourtant pas une *reproduction* de l'acte sauveur dans son historicité. Mais, ceci accordé, on peut encore donner bien des interprétations divergentes de cette présence « mystérique ».

Il est certainement insuffisant de parler comme certains thomistes d'une présence « virtuelle » du Mystère rédempteur dans nos sacrements, en ce sens que la Passion est présente comme la cause dans son effet. Les sacrements dispensent à chaque homme la grâce acquise autrefois par les *acta et passa* du Christ. Mais on ne voit plus comment le Christ continue de nous toucher par les sacrements et on pourrait se demander pourquoi ceux-ci sont des représentations symboliques des mystères du Christ. On ne peut pas non plus se contenter de parler d'une présence « virtuelle » au sens de l'effet ou de la « trace » laissée dans l'humanité glorieuse du Christ par ses mystères historiques et dont les « plaies » seraient comme le signe éternel. C'est là sans doute une très belle doctrine qui a son appui en saint Thomas et qui fut fort à l'honneur dans l'École française[12]. On parlera d'une pérennité des mystères ou *états* du Christ qui demeurent inscrits dans l'humanité glorieuse du Christ et en font le sacrement de notre salut parfaitement adapté à notre condition de pécheurs. Et c'est le Christ glorieux ainsi « perfectionné » qui agit directement sur nous aujourd'hui par et dans les sacrements. Cette doctrine n'est pas fausse, mais si on ne la complète pas, on ne voit pas comment les *acta et passa* du Christ sont les instruments toujours agissant de notre salut : ce que saint Thomas ne cesse pas d'affirmer, sans contradiction, d'ailleurs, avec l'affirmation d'une action du Christ glorieux dans les sacrements.

Il faut donc aller plus loin si l'on veut rendre compte de la présence toujours agissante des mystères historiques dans le culte de l'Église. Les actes du Christ, comme événements historiques, sont absolument passés, nous l'avons dit. Mais les actes du Christ ne sont pas les actes d'un homme ordinaire. Ce sont les actes du Christ comme *instrument-conjoint* de la Divinité. On doit donc concéder un élément de pérennité aux actes historiques du Christ, en tant qu'accomplis « *in virtute divina* », pour reprendre la formule de saint Thomas. On peut ainsi comprendre la présence

12. C'est la doctrine exposée, avec de nombreux textes de saint Thomas à l'appui, par le P. J. Lécuyer, dans son article, « La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas », *Doctor Communis*, 1953, pp. 91-120.

« mystérique » au sens de la présence de l'*efficience* toujours actuelle des mystères passés et non pas seulement de la présence de leur effet dans l'humanité glorieuse du Christ ou de leur effet dans les sacrements [13].

Nous ne pouvons montrer ici comment cette présence « mystérique » se réalise différemment suivant qu'il s'agit de l'eucharistie ou des autres sacrements, ni soulever le problème délicat d'une certaine présence « mystérique » dans les mystères liturgiques eux-mêmes. Mais dans le cadre plus général de notre réflexion sur les rapports des sacrements et du temps, nous voyons mieux maintenant que la réactualisation du Mystère sauveur dans les mystères cultuels de l'Église assure un *contact* réel entre chaque croyant et l'événement passé de Pâques sans évacuer le temps du monde. Le Christ glorieux au ciel continue à toucher et à sanctifier les hommes tout au long de l'histoire par l'action même de ses actes historiques avec ce qu'ils avaient d'unique. Dans et par les sacrements, l'homme d'aujourd'hui rencontre efficacement le Mystère éternel de la Rédemption, mais c'est toujours dans une référence actuelle à l'événement historique de Pâques, parce que c'est là que s'est consommé *une fois pour toutes* le salut de l'humanité.

Les sacrements inaugurent mystérieusement notre passage du temps à l'éternité à la suite du Christ ressuscité. Mais ils n'ont de sens que si le temps n'est pas mis « hors-circuit », si l'acte historique de notre salut est un acte passé et si l'ἔσχατον demeure

13. On voit que, dans cette perspective, on refuse de parler comme Dom Casel d'une présence de l'*acte sauveur* lui-même qui échapperait mystérieusement au temps. Mais on sauve la présence de l'*action instrumentale* de ce mystère passé, qui revêt une qualité extra-temporelle en tant qu'elle participe à la *virtus divina*. C'est en gros, avec les nuances et les compléments propres à chacun, l'interprétation adoptée par des thomistes comme Mgr Journet, le P. Schillebeeckx, Dom J. Gaillard. Justifier une telle position réclamerait une étude attentive de la causalité instrumentale. Nous n'ignorons pas les difficultés que comporte son application au cas qui nous occupe. Le P. J.-H. Nicolas pense même qu'elles sont insurmontables (cf. son article, « Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements », *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 20-54). Quoi qu'il en soit des difficultés métaphysiques, son exégèse des textes de saint Thomas ne nous a pas pleinement convaincu. Et la thèse minutieuse de Dom Wegenaer nous confirmerait plutôt que la position adoptée par de nombreux thomistes contemporains peut légitimement se réclamer de saint Thomas (cf. P. Wegenaer, o.s.b., *Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe*, Münster, Aschendorff, 1958). Il reste que les textes de saint Thomas ne sont pas aussi explicites que nous le désirerions et qu'il ne se posait pas comme nous le problème de la présence « mystérique ».

encore une réalité future. Mémoire, présence, promesse : la *durée propre* des sacrements de l'Église comme célébrations symboliques, correspond à la situation des sacrements dans l'entre-deux de l'Église. Ils rendent présent le Christ aujourd'hui, comme il était hier et comme il sera demain.

Les sacrements et le progrès de la vie dans le Christ

Nous croyons avoir montré que le meilleur moyen de définir les sacrements dans leur rapport au temps, c'est d'approfondir leur symbolisme. Loin d'annuler le temps, les sacrements manifestent la différence entre maintenant et autrefois et aussi entre maintenant et demain. D'une part, les sacrements ne font pas injure à la suffisance de l'acte historique de notre Rédemption : ils ne sont pas une production du Mystère de Pâques. D'autre part, ils ne sont pas encore « le ciel sur la terre » : ils sont notre *viatique* durant notre pèlerinage terrestre.

Une réflexion adéquate sur les sacrements et le temps devrait encore envisager les rapports entre les sacrements et le devenir concret de l'homme. S'il y a plusieurs sacrements, c'est précisément parce que l'homme pécheur s'approprie les biens de Dieu selon une certaine « économie ». Les sacrements sont au service du *progrès* de la vie chrétienne. C'est là un thème classique qui demanderait de longs développements. Nous nous contenterons de quelques suggestions.

L'idée essentielle à creuser est celle-ci : il y a une « économie » sacramentelle qui est en harmonie avec le devenir naturel de l'homme soumis au temps, mais qui plus profondément correspond à l'économie historique de la Rédemption.

On connaît la belle convenance développée par saint Thomas sur la nécessité des sept sacrements : l'ordre sacramentel correspond aux actions typiques de la vie humaine tant individuelle que sociale. La pédagogie de Dieu est de proposer ses bienfaits aux hommes selon un régime humain. Et cette condescendance divine explique le réalisme de la liturgie sacramentelle qui ne craint pas d'assumer au service des réalités invisibles les réalités les plus humbles et les gestes les plus familiers du monde de l'homme. Les sacrements prolongent le régime d'incarnation inauguré par le Christ : le Christ céleste continue de se laisser atteindre au cœur de l'histoire humaine sous des éléments terrestres, non glorifiés.

Mais ces divers éléments qui entrent dans la composition du sacrement n'ont d'unité qu'au plan du signe, en tant qu'il est une

représentation symbolique du Mystère de la passion, de la mort et de la résurrection du Seigneur. Selon leur symboles divers, tous les sacrements ont une référence au Mystère pascal. Et, nous l'avons vu, c'est en tant qu'ils réactualisent mystérieusement ce Mystère que les sacrements sont efficaces de grâce. Or cette grâce n'est pas donnée à l'homme tout entière en une seule fois. Elle est donnée *progressivement* selon une économie : il y a des sacrements de la naissance et de la croissance, il y a répétition de certains sacrements.

On peut se demander pourquoi. Pourquoi par exemple le baptême qui inaugure en nous la vie divine doit-il être complété par les deux autres sacrements de l'initiation chrétienne? C'est une question classique en théologie de se demander également pourquoi le baptême qui de soi nous obtient la suppression des maux dus au péché ne débouche pas tout de suite en gloire [14].

Il y a là un dessein mystérieux de Dieu. Dieu a besoin du temps pour nous sanctifier, parce qu'il veut que nous reproduisions en nous, depuis notre naissance à la vie divine jusqu'à notre mort selon la chair, les *états* successifs — passion-mort-résurrection — par lesquels le Christ est passé de ce monde à son Père. Ce sont précisément ces différents états du Christ qui sont symbolisés dans les sacrements. On doit donc dire que la signification sacramentelle est la *mesure* d'un don divin qui est dispensé selon une certaine économie, l'économie même des mystères historiques de la vie du Christ. Si les sacrements étaient de simples causes entre les mains du Christ glorieux ou du moins s'ils ne signifiaient que le Christ glorieux, on ne comprendrait pas le pourquoi de cette dispensation progressive de la grâce. Mais si les sacrements ne sont agissants qu'en tant qu'ils réactualisent les *acta et passa* du Christ, on comprend que leur fruit en nous soit une *conformité progressive* aux états du Christ par la grâce.

Nous vérifions ainsi combien les sacrements sont au service du *progrès* de la vie chrétienne tel que saint Paul n'a cessé de le comprendre. Il n'y a de progrès dans l'incorporation au Christ toujours vivant que dans une communion progressive aux souffrances du Christ. Le baptême inaugure la vie divine en nous, mais nous devons passer, tout au long de notre pèlerinage terrestre, par une dialectique de mort et de résurrection pour entrer dans la Gloire.

Une fois de plus, nous voyons que les sacrements utilisent la complicité du temps et de ses répétitions pour édifier notre être définitif. Le temps est la condition de notre assimilation progressive au Christ mort et ressuscité selon les rythmes de la vie sacramentelle et de la liturgie de l'Église. Grâce aux sacrements,

14. Cf. saint Thomas, III[a], q. 69, a. 3.

le temps devient efficace... Il ne s'agit plus pour le chrétien de s'évader du temps pour participer à une vague éternité. C'est en nous enfonçant dans la plénitude de l'*instant sacramentel* que le Mystère éternel de notre Rédemption est rendu présent pour nous au creux de l'histoire. C'est pourquoi nous ne pouvons plus tendre vers le Christ glorieux au ciel sans un mouvement d'*intériorisation* vers le Christ déjà présent. Le progrès de la vie dans le Christ, selon le rythme des sacrements, est le progrès dans l'intériorisation de son Mystère actuellement présent, par la reproduction en nous de ses mystères passés et dans l'attente de son Épiphanie définitive à la fin des temps.

Dans le mystère cultuel de l'Église, les *derniers temps* sont déjà anticipés pour les croyants. Mais nous attendons encore le Seigneur comme « le Sauveur de notre corps de mort » (Phil., 3, 20-21). Selon la belle image de G. Söhngen, les sacrements sont « l'hôtellerie du bon Samaritain », où ceux qui ont échappé à la mort sont en convalescence jusqu'à la pleine santé qui leur sera accordée dans la résurrection et la glorification de leur corps[15].

Au terme de ces quelques réflexions sur *les sacrements et le temps*, nous dirions volontiers que les sacrements, comme événements caractéristiques du temps de l'Église, attestent tout à la fois la seigneurie du Christ sur le temps et l'historicité du salut. C'est parce que le Christ ressuscité participe à l'éternité de Dieu qu'il peut continuer d'être présent à chaque moment de notre histoire, mais c'est toujours sur la base de l'événement passé de Pâques que le salut nous atteint, parce que c'est là que s'est joué « une fois pour toutes » la réconciliation de Dieu et de l'humanité. Les sacrements anticipent déjà ici bas notre rencontre définitive avec Dieu, mais les références temporelles de leur symbolisme témoignent aussi bien de l'enjeu historique du salut chrétien que du sérieux de notre condition temporelle.

Nous avons déjà suggéré quels riches développements une méditation théologique des sacrements et du temps peut apporter à une théologie de l'histoire. Ce serait également un beau travail de confronter le temps sacramentaire au problème de la « conscience malheureuse » distendue dans la durée. L'homme ne peut trouver son unité au sein du double mouvement qui le tire vers le passé et l'avenir que par la médiation du Christ présent dans l'instant des mystères sacramentels.

Fr. Claude-J. Geffré, o. p.,
professeur à la Faculté de Théologie
du Saulchoir.

15. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit*, Bonn, 1937, p. 86.

ATTENTE CHRÉTIENNE*

Attente « linéaire ».

Le thème le plus classiquement exploité de l'exhortation chrétienne est certainement celui de l'aspect provisoire de notre vie terrestre et des visées définitives et éternelles qui doivent être les nôtres. En soi, rien de plus traditionnel, rien de plus juste. Il faut cependant regretter que, la plupart du temps, cette spiritualité ne soit pas davantage inspirée, comme elle le fut jadis, par la richesse doctrinale de l'Écriture, vécue et mise en action dans le mystère liturgique. Elle y gagnerait en profondeur et ne risquerait pas de s'arrêter au plan du moralisme. Elle éviterait certains excès de langage et n'exigerait pas, sans y apporter de nuance, au prix d'ailleurs d'une traduction souvent fautive d'une oraison du missel, « le mépris du terrestre[1] ». Elle verrait davantage comment, pour ceux qui, dans une lutte constante, dépouillent les choses créées de leur écorce périssable pour exploiter leur vraie richesse, le terrestre et le temps sont chargés d'un ferment divin qui provoque une marche, un bondissement de temps à temps, d'attente en attente, dans une allègre espérance, au milieu même des plus cruelles agonies de l'histoire. Telle serait déjà la première leçon à retirer de l'Écriture et de la liturgie. Le temps et le terrestre ne sont pas à mépriser, ils sont œuvre

* Dans la perspective plus large de l'Avent-Noël-Épiphanie, signalons l'ouvrage que Dom Nocent vient de faire paraître aux Éditions Universitaires : *Contempler sa gloire*, Coll. « Nouvelle Alliance », 1960.

1. Postcommunion du deuxième dimanche de l'Avent : « ... doceas nos terrena despicere et amare coelestia », le plus souvent traduite par : Apprends-nous à mépriser le terrestre... »

de Dieu mais sont le lieu d'une lutte qui caractérise l'attente jusqu'à l'entrée dans la Cité.

Car l'attente chrétienne, qui ne trouve pas son parallèle dans la psychologie classique, est une réalité complexe. A la fois angoisse et certitude, elle est paradoxalement braquée sur un avenir déjà présent de quelque façon. Et ceci ne signifie pas qu'il faille concevoir cette attente comme intégrée dans un cycle qui la ferait épisodiquement renaître plus lancinante, plus insatisfaite. L'attente religieuse de l'humanité s'inscrit, au contraire, dans une progression linéaire. O. Cullmann l'a bien montré : « Il nous faut partir de cette vérité fondamentale que pour le christianisme primitif, de même que pour le judaïsme biblique et la religion iranienne, l'expression symbolique du temps est la ligne ascendante, tandis que pour l'hellénisme elle est le cercle[2]. » Cette attente est inscrite tout entière dans le plan ascendant de la rédemption. Depuis que Dieu, prenant pitié de l'humanité déchue, a décidé de s'introduire dans le monde et de reconstruire son peuple, l'histoire du monde a pris une valeur sacrée, et chaque temps de cette histoire possède en soi un levain qui l'oriente avec un irrésistible dynamisme vers le temps suivant. C'est pourquoi l'attente de l'homme ne coïncide pas du tout avec le mépris du temps où il vit, car ce temps présent porte en lui l'empreinte sacrée du travail divin, et, par ailleurs, chaque temps comporte une force d'élan qui imprime à l'attente une marche irrésistible vers un temps ultérieur qui est rencontre définitive. Dès l'intrusion de Dieu dans le monde après la faute, tout l'Ancien Testament est en mouvement vers la vie historique du Christ. Cette vie historique du Christ est elle-même en mouvement vers le sacrifice de la croix; ce geste historique de la croix est lui-même en mouvement vers sa re-présence, son actualisation qu'est la messe, et cette actualisation de la croix provoque à son tour un mouvement, une tension, une progression vers le retour du Christ et l'établissement du Royaume définitif. Chaque temps de l'histoire du monde est ainsi chargé d'une force

2. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neufchâtel, 1949, p. 36. — Cette remarque très exacte nous rappelle une fois de plus pourquoi le titre « cycle liturgique », malgré ses antécédents traditionnels, peut prêter à confusion.

de tension qui éclate et se projette dans le temps suivant jusqu'à l'aboutissement final.

L'histoire du peuple de Dieu, son attente est donc une, linéaire, et il n'est pas possible de la comprendre ni de l'interpréter en commençant à tel de ses tournants sans avoir étudié ce qui l'a précédé. Parler de l'attente actuelle du chrétien sans prendre conscience de l'attente des siècles passés, c'est faire chanceler la construction divine de l'histoire en escamotant sa base. Il n'est pas possible d'analyser et de situer cette attente sans rechercher la signification et soupeser la richesse de celle qui l'a précédée.

Attente d'Israël.

Le P. Bonsirven distingue trois temps du règne de Dieu : le premier temps, à partir de la naissance du Christ, règne déjà présent au monde (*regnum Dei intra vos est*), le second qui est l'établissement du règne par la mort et la résurrection du Christ, le troisième qui est celui du retour du Christ et du jugement[3]. Chaque temps est à la fois le terme et le point de départ d'une nouvelle attente jusqu'au dernier temps. Mais le premier, celui où Jésus prêche et ouvre l'ère messianique, est précédé d'une longue attente où déjà, dans l'Ancien Testament, le règne de Dieu s'est progressivement manifesté, où, de théophanie en théophanie, s'aiguise et s'oriente l'esprit de cette attente. Car il y a en elle des paliers progressifs qui correspondent aux différents plans de la croyance d'Israël en son salut.

On peut dire qu'à la base de cette progression il faut placer une foi indéfectible du Peuple de Dieu en Yahvé comme en son Sauveur. Le psautier est un des témoins de choix de cette confiance. Le psaume 33, par exemple, exprime bien comment Yahvé seul est salut pour Israël :

> Le roi n'est pas sauvé par une grande force,
> le brave préservé par sa grande vigueur.
> Mensonge qu'un cheval pour sauver,
> avec sa grande force, pas d'issue.

3. J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Coll. « Théologie », 37, Aubier, 1957, pp. 43 et sq.

Voici, l'œil de Yahvé est sur ceux qui le craignent,
sur ceux qui espèrent en son amour,

pour préserver leur âme de la mort
et les faire vivre au temps de la famine.

Notre âme attend Yahvé,
lui, notre secours et bouclier;

en lui, la joie de notre cœur,
en son nom de sainteté notre foi.

Sur nous, Yahvé, soit ton amour
ainsi qu'en toi fut notre espoir.

(Versets 16-22.)

On trouverait dans nombre de psaumes la même attitude d'âme[4]. Dieu d'ailleurs, en sauvant son Peuple de la captivité d'Égypte, prouvait plus que jamais comment il entendait être le sauveur d'Israël; en le rassemblant à sa sortie de l'exil, ne l'avait-il pas enfanté, n'était-il pas devenu plus que jamais son père? Sur ce point, l'Exode s'exprime sans détour :

... Tu diras à Pharaon : ainsi parle Yahvé. Mon fils premier-né, c'est Israël (Ex., 4, 22).

Ce thème de la paternité de Yahvé est connu[5], il implique une possession dont Dieu a l'initiative et correspond aux conditions de l'Alliance[6]. Mais cette paternité de Yahvé, le sentiment d'être possédé par lui, donne à Israël une confiance totale en son salut qui fortifie son attente :

N'est-ce pas toi qui reviens nous vivifier?
et ton peuple en toi se réjouit.
Fais-nous voir, Yahvé, ton amour,
que nous soit donné ton salut!

4. Par exemple encore les ps. 44, 6; 57, 3.
5. Isaïe, 63, 11-16; 64, 7; Osée, 11, 3 et 4. Mais on trouverait encore ce thème de Yahvé-Sauveur, par exemple, dans Isaïe, 43, 14; Deutéronome, 9, 26, 29; 15, 15; 21, 8; 2 Samuel, 7, 23, 24; Jérémie, 32, 17-44; 33, 1-15, etc.
6. Exode, 19, 5; 20, 3; Osée, 12, 10; 13, 3.

J'écoute! Que dit Yahvé?
Ce que Dieu dit, c'est la paix
pour son peuple, ses amis...

Proche est son salut pour ceux qui le craignent,
et la Gloire habitera notre terre.
Amour et fidélité se rencontrent,
Justice et Paix s'embrassent,
Fidélité germera de la terre,
et des cieux Justice se penchera.
Yahvé lui-même donne le bonheur
et notre terre donne son fruit;
Justice marchera devant lui
et Paix sur la trace de ses pas.

(Ps. 85, 7-13.)

Cependant, l'esprit de cette attente pourrait, à tort, nous décevoir. Toute l'assurance d'Israël ne semble-t-elle pas se cantonner dans une réussite nationale? Il est clair que l'attente des biens messianiques et celle du Messie n'ont pas l'absolue rectitude et les dimensions théologiques que l'enseignement du Christ, la lumière de son esprit et la longue tradition de l'Église nous ont données. Qu'Israël n'ait pas entrevu un Messie tel que nous le connaissons, Roi de l'univers et Fils de Dieu, c'est trop évident. Mais il y a toujours un danger pour nos esprits « cartésianisés » de mal interpréter la psychologie de l'attente d'Israël. Sa préoccupation d'une réussite nationaliste dans la justice, la paix et la prospérité matérielle ne le sépare par pour autant de visées plus spirituelles. Le sémite ne cloisonne pas comme nous le spirituel et le matériel, mais pour lui, le matériel est signe du spirituel, car l'univers matériel est don de Yahvé. Il est à la fois signe des réalités spirituelles en même temps qu'un produit de la surabondance de sa richesse. Valeurs spirituelles et valeurs matérielles sont pour lui étroitement connexes, ces dernières comme émanation et signe des premières[7].

7. Sur ce sujet, voir S. Pinckaers, *L'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre?* dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1955, p. 176; A. Hulbosch, *L'attente du salut d'après l'Ancien Testament*, dans *Irénikon*, 1954, p. 4; J. van der Ploeg, *L'espérance dans l'Ancien Testament*, dans *Revue Biblique*, 1954, p. 481.

Il y a d'ailleurs chez les Israélites une notion complexe du Sauveur, et par conséquent plusieurs zones dans la psychologie de son attente. Car, si le Peuple de Dieu a déjà expérimenté comment le Seigneur le sauve, il devine que son expérience du salut doit dépasser les espérances matérielles et, non seulement à travers elles, mais au-dessus d'elles, il attend une délivrance de sa souillure, de son désordre dans le péché. Quatre passages de l'Écriture sont surtout significatifs de l'aspect spirituel de cette attente :

Ezéchiel est le plus explicite :

> Alors, je vous prendrai parmi les nations et je vous rassemblerai de tous les pays étrangers, et je vous ramènerai vers votre pays (Ez., 36, 24).

Jusqu'ici, les espérances se braquent sur une réussite nationale. Mais, bien vite, Ezéchiel fait déboucher l'attente à un niveau plus élevé :

> Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes (id., 25-27).

Ce conditionnement, notons-le, ne se sépare pas d'une matérialisation qui est le signe du spirituel :

> Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères. Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu. Je vous délivrerai de toutes vos souillures. J'appellerai le blé et je le multiplierai et je ne vous imposerai plus de famine (id., 28-29).

Le psaume 130, dans la même ligne, exalte la purification, don espéré de Yahvé :

> Puisque auprès de Yahvé est la grâce,
> près de lui l'abondance du rachat,
> c'est lui qui rachètera Israël
> de toutes ses fautes.
>
> (Vv. 7-8.)

Le prophète Daniel verra le Messie « introduire l'éternelle justice[8] »; mais c'est Isaïe, dans ses quatre poèmes du Serviteur, surtout au chapitre 53, qui exprimera avec le plus de force le rôle purificateur de Celui qu'on attend[9]:

On le voit, à travers l'attente de biens matériels, d'une justice et d'une paix encore terrestres que décrit la vision d'Isaïe, présentée comme celle d'un âge d'or[10], deux attitudes spirituelles sont constantes. On pourrait même dire premières, si cela ne risquait à nouveau d'introduire des distinctions brutales, inexistantes à cette époque et dans sa mentalité : prédominance de l'amour et prédominance de « l'intérieur », sens de la paternité amoureuse de Yahvé, sens de la purification qu'il accomplira comme gage de sa paternité, comme créateur et régénérateur d'Israël, comme possesseur de son Peuple, comme Dieu de l'Alliance.

D'attente en attente.

L'attente du peuple d'Israël ne porte pas la marque de la passivité. Il a conscience de sa vocation, et les événements lui ont bien montré qu'il est dans la main de son Dieu et conduit vers une destinée qu'il ne peut entrevoir dans sa juste valeur. Il essaie donc de marcher à la suite de son Dieu qui l'appelle. Mais toute marche pour répondre à l'appel de Yahvé se fera dans la lutte. Toute progression ne réussira qu'au prix d'un combat. Sans cesse, il lui faudra se relever, se mettre en route. Les prophètes seront là pour secouer le Peuple de Dieu souvent tiède et fatigué :

> Eh bien! toi, ceins-toi les reins
> Debout! pour prononcer à leur adresse
> tout ce que je te commanderai, moi.
> Ne tremble point devant eux,
> sinon je te ferai trembler devant eux[11].
>
> (Jérémie, 1, 17.)

8. Daniel, 9, 24.
9. Isaïe, 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 12; 53.
10. Isaïe, 11, 6-9.
11. Ou encore, par exemple, Ezéchiel, 2, 1; 3, 22-23.

Depuis le jour où Abraham fut envahi par l'ordre du Seigneur et dut quitter son pays pour se mettre en marche[12], l'Écriture fourmille de récits où la voix du Seigneur se fait entendre elle-même ou par ses messagers pour donner son commandement : « Lève-toi et marche. » Israël sera à ce point obsédé de ce refrain qu'il n'hésite pas à le crier lui-même à Yahvé en maints passages de ses psaumes[13], dont un verset, le plus connu, est chanté dans la liturgie du dimanche de la Sexagésime :

> Lève-toi, pourquoi dors-tu Seigneur ?
> Réveille-toi, ne rejette pas jusqu'à la fin.
>
> (Ps. 44 (43), 24.)

Les grands patriarches s'éveillent et marchent, secoués par Dieu. Ainsi Jacob[14], ainsi Moïse qui marche vers le buisson ardent[15]. Mais soulignons que, si Dieu les éveille ou leur ordonne de marcher, c'est pour les mettre en présence de sa gloire. Dans les deux récits, Jacob et Moïse restent terrifiés de s'être ainsi trouvé devant Yahvé leur Dieu : « Moïse se voila la face, dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu[16]. »

A la suite de Moïse, le Peuple va se mettre en marche, il va se lever et partir, et sa marche sera une caractéristique de son attente. Son attente sera une marche. Marche impossible, il le sait, si Yahvé lui-même ne se levait :

> Maintenant, je me lève, dit Yahvé,
> maintenant, je me dresse de toute ma hauteur.
>
> (Isaïe, 33, 10.)

Mais il faut plus encore; le Peuple de Dieu ira d'attente en attente, entraîné par ses rencontres successives avec Yahvé. L'attente d'Israël sera faite d'une psychologie paradoxale qui attend parce qu'elle attend, qui attend parce qu'elle a rencontré déjà l'objet de son attente.

12. Genèse, 12, 1.
13. Par exemple : 3, 8; 7, 7; 9, 20; 10, 12; 12, 6, etc.
14. Genèse, 28, 16-22, 29, 1.
15. Exode, 3, 1-6.
16. *Ibid.*

Car ce sont les théophanies qui ont donné à Israël le dynamisme de son espérance et sa tension vers le jour de la rencontre. Une rencontre, c'est en effet ce qu'attend la foi d'Israël. Le « jour de Yahvé », les « venues » de Yahvé ont mis en branle l'histoire d'Israël qui se déroule depuis la faute jusqu'au jour où Dieu établira son règne pleinement et à jamais. Yahvé vint fréquemment au milieu de son peuple; le psalmiste le sait qui, dans le refrain du psaume 46, chante sa présence. Concrètement, tous les faits marquants de l'histoire d'Israël, bénédictions, cataclysmes, châtiments, sont des « jours », des « venues » du Seigneur :

> ... Avec nous, Yahvé Sabaot,
> citadelle pour nous, le Dieu de Jacob.
>
> (Ps. 46.)

La rencontre est fréquente, puisque rien n'arrive dans l'histoire sans que Yahvé en soit l'auteur[17]. Mais parmi ces « venues », il en est qui sont dominantes et constituent plus que d'autres la preuve tangible de son activité personnelle au milieu de son peuple. Tel, par exemple, le « jour de Madian » où Gédéon remporte la victoire[18]. Ces « venues » rétablissent dans le monde l'équilibre de la justice et vengent de l'oppresseur : « ... Courage, ne craignez pas. Voyez! C'est votre Dieu, c'est la vengeance qui vient, c'est la rétribution de Dieu, c'est lui qui vient vous sauver[19]. » On connaît le texte classique où Sophonie annonce l'intervention terrible de son Dieu :

> Il est proche le jour de Yahvé, formidable!
> Il est proche, il vient en toute hâte!
> O clameur atroce du jour de Yahvé :
> c'est maintenant un preux qui pousse le cri de guerre!
> Jour de colère ce jour-là!
> Jour de détresse et de tribulation;
> jour de désolation et de dévastation,
> jour d'obscurité et de sombres nuages,
> jour de nuées et de ténèbres,
> jour de sonneries de cor et de cris de guerre

17. Amos, 3, 6.
18. Isaïe, 9, 3.
19. Isaïe, 35, 4.

contre les villes fortes et les tours d'angle.
Je livrerai les hommes à la détresse
et ils iront comme des aveugles,
leur sang sera répandu comme de la poussière,
leurs cadavres jetés comme des ordures.
Ni leur argent, ni leur or ne pourront les sauver.
Au jour de la colère de Yahvé,
au feu de sa jalousie
toute la terre sera dévorée.
Car il va détruire, oui, exterminer
tous les habitants de la terre.

(Soph., 1, 14-18.)

Dieu vient, il juge, il rétablit la justice. Et ces « venues », malgré leur aspect terrifiant parfois, sont un encouragement à marcher vers une rencontre pleinement pacifiante où le monde sera reconstruit. Car le nom lui-même de Yahvé a un sens eschatologique[20], et ses interventions successives acheminent son Peuple vers « son jour ».

Ainsi l'attente d'Israël se présente-t-elle comme une tension ardente vers une rencontre transformante avec son Dieu.

Attente de l'Église.

Tout ce qui vient d'être dit ne relève pas d'une construction purement exégétique de l'Ancien Testament. Car c'est bien ainsi que, depuis des siècles, l'Église le lit. Et ce n'est pas assez dire; on doit affirmer que c'est dans cette même ligne que l'Église continue l'attente d'Israël.

Car il faut se garder de creuser un fossé entre l'attente d'avant le Christ et l'attente qui recommence après sa venue. Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, le règne, nous l'avons vu, est déjà présent d'une certaine manière, le Peuple a déjà rencontré son Dieu, et chacune de ces rencontres provoque l'attente d'une rencontre de plus en plus plénière. Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, il n'y a pas d'incohérence à dire qu'on attend ce qu'on a déjà, que chaque possession d'un provi-

20. A. Gelin, *Jésus, Fils de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie*, n° 9, avril 1953, p. 16.

soire aiguillonne l'espoir d'un définitif. En toute réalité, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, on se trouve entraîné dans une succession d'attentes en chaîne.

Il y a d'autres parallèles encore. Les patriarches éveillés, provoqués à marcher, tombent face à face avec Yahvé dont ils craignent d'apercevoir la gloire, le peuple se lève et se met en mouvement sur une route qui débouche sur la gloire de Yahvé : « Ce soir vous reconnaîtrez que c'est Yahvé qui vous a fait sortir du pays d'Égypte et, au matin, vous verrez de vos yeux la gloire de Yahvé[21]... » L'attente de l'Église débouchera, elle aussi, sur la gloire du Seigneur : « Aujourd'hui vous saurez que viendra le Seigneur et qu'il vous sauvera, et, dès le matin, vous verrez sa gloire[22]. » Le Nouveau Testament comme l'Ancien sait que ce n'est là que vision provisoire qui en annonce une autre, vers laquelle il s'agit de se hâter.

Pas de rupture, on le constate, entre l'attente de l'Église et l'attente des siècles qui la précèdent. Il faut relever cependant deux caractéristiques essentielles au Nouveau Testament. Pour lui la mort et la résurrection du Christ sont un événement central et le gage certain d'une rencontre transformante et définitive avec le Seigneur; c'est le fait majeur qui affermit l'espérance et lui montre l'avenir comme déjà conquis, en principe. En attendant sa possession éternelle, le chrétien, sans la craindre comme les patriarches qui redoutaient d'en mourir, mais, au contraire, en faisant une condition de vie, le chrétien « voit » la gloire du Seigneur[23] et « touche le Verbe de vie[24] ». L'Eucharistie lui donne cette possibilité d'union sacramentelle qui est en même temps gage de la vie définitive dans l'union avec Dieu.

Cependant, l'Apocalypse, sa vision de la Jérusalem céleste, du royaume où Dieu et son Peuple se rencontrent, sont en continuité parfaite avec la Genèse, sa promesse de salut après la faute et les apparitions partielles de Yahvé qui vient encourager Israël dans sa marche. Il n'y a pas d'opposition entre l'attente d'Israël et la nôtre; il y a entre

21. Exode, 16, 6-7.
22. Vigile de Noël, invitatoire des Matines et Introït de la messe.
23. Jean, 1, 14.
24. 1 Jean, 1, 1-3.

elles, au contraire, une solide unité. La venue du Messie ne creuse pas de fossé entre ces deux phases de l'attente, mais elle anime l'ardeur de la nôtre. La naissance du Sauveur n'a pas mis fin à l'attente, mais elle lui a donné tout son sens en l'intensifiant encore, en la faisant rebondir dans l'impatience d'une venue définitive dans un royaume enfin rétabli. L'Église, quand elle attend, ne s'installe donc pas dans la fiction. Elle célèbre la même attente qu'Israël, mais haussée à un échelon plus élevé. La venue du Christ, sa mort et sa résurrection surtout, ont inauguré la vie éternelle, le salut total. Mais l'histoire continue, elle poursuit son chemin. Loin d'avoir immobilisé l'histoire, la venue du Christ et son geste rédempteur lui a donné une impulsion nouvelle, et le monde s'achève.

Il est à peine besoin de souligner comment l'Église entre, en la continuant et en la transposant, dans l'attente de l'Ancien Testament. Le chrétien, comme l'Israélite du temps d'Isaïe, chante avec vérité le psaume d'entrée du premier dimanche de l'Avent : « Vers toi, Seigneur, j'élève mon âme. » Mais, pour le chrétien, la venue du Christ avive son désir d'une vision définitive de son Dieu, et le psaume d'introït[25] prend en sa bouche un accent plus poignant de vérité, en même temps qu'il exprime une confiance sans borne fondée sur la première venue du Christ en cette terre. L'évangile de ce premier dimanche indique bien la dimension exacte de l'Avent : il nous centre sur la parousie, le retour du Christ au dernier jour. C'est en cette attente que nous rejoignons celle des Israélites. Pour nous, le Messie est venu dans le temps, nous n'avons plus à l'attendre, il serait impensable que nous fassions effort pour revivre avec Israël une expérience qui ne peut plus être la nôtre. Mais, avec Israël, et soulevés par la première venue du Christ, nous attendons la rencontre du monde avec son libérateur qui doit revenir. L'attente d'Israël se situe entre le désordre de la faute et la naissance du Christ; la nôtre, entre cette venue historique du Seigneur et son second avènement. Le peuple chrétien et le peuple d'Israël se retrouvent dans leur commune espérance. Pour l'un et pour l'autre, il s'agit de « sortir du sommeil », de « rejeter les

25. Psaume 24.

œuvres des ténèbres et de revêtir les armes de lumière ». Tel est bien le sens de l'épître du premier dimanche de l'Avent. L'Avent reprendra d'ailleurs à son compte, durant ses quatre semaines, le livre d'Isaïe. A travers la situation historique que veut atteindre le prophète pour y porter remède, l'Église fait lire la description de l'avenir messianique, de la restauration du monde. Dieu veut rétablir l'équilibre du monde et il intervient continuellement dans sa marche. Cette intervention historique de Dieu dans sa création, ces interventions circonstanciées par une histoire annoncent l'intervention majeure du Messie qui naîtra d'une vierge. Mais sa naissance ne marquera pas un terme; à travers lui et guidés par lui, nous sommes menés vers le « jour de Yahvé », jour redoutable qu'il faut préparer par la pénitence, par une purification continue, mais jour de justice et de paix où le monde se trouvera reconstitué dans l'ordre et l'unité.

De ce jour, le chrétien reçoit un gage précieux. L'Incarnation a bouleversé l'ancien ordre des choses. Dans l'Ancien Testament cette gloire de Dieu, force et puissance contre les adversaires[26], personne ne pouvait la voir sans mourir[27]. Or l'apôtre Jean nous parle dans sa première lettre de « ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie; car la vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue; ce que nous avons vu et entendu, nous l'annonçons[28] ». Tout croyant pourra désormais voir la gloire de Jésus; signe de sa puissance, qui, en même temps, conduit à la foi quand on l'a vue et requiert la foi pour être vue : « ... si tu crois, tu verras la gloire de Dieu[29]. » « Désormais nous connaissons Dieu en le voyant », et cette phrase de la préface de la fête de Noël exprime la réalisation de ce qu'Isaïe avait prophétisé : « Alors la gloire de Yahvé se révélera et toute chair la verra[30]. »

26. Exode, 15, 7.
27. Exode, 34, 20.
28. 1 Jean, 1, 1-3
29. Jean, 11, 40.
30. Isaïe, 40, 5.

L'attente dans la purification, la lutte, la marche, même au milieu des ténèbres et de l'opposition des ennemis, trouvent leur aboutissement dans une rencontre avec la gloire de Dieu qui peut être touchée.

De Noël à Pâques.

Mais cette rencontre avec le Messie est le ferment d'une nouvelle attente. Nous avons cité surtout ici quelques textes du temps de l'Avent; le temps du Carême présente les mêmes caractéristiques. Dès le premier dimanche, l'évangile nous raconte la tentation du Christ au désert. De tout temps, les Pères y ont vu la contrepartie du récit de la faute d'Adam succombant devant Satan. Et la victoire du Christ y est présentée avec une double intention : le chrétien est le lieu d'un combat contre le démon dont il doit sortir vainqueur, mais cette victoire avec le Christ, qui va aussi triompher de la mort, signifie le regroupement du monde dans l'unité, sa reconstitution à laquelle tout chrétien doit travailler. Le sens du Carême, c'est la marche vers le renouvellement; et ce que le chrétien attend, c'est d'entrer en possession des mystères du salut[31], d'être renouvelé[32]. Ceci suppose, non pas une passivité, mais une attente de purification, de lutte, une attente qui est marche difficile. Il s'agit de marcher dans l'amour comme des enfants de lumière[33]. Le Christ se présente d'ailleurs comme la lumière derrière laquelle il faut marcher, si l'on veut échapper aux ténèbres[34]. Il s'agit de marcher dans la voie du Seigneur[35].

En examinant, même très superficiellement, la construction de la liturgie quadragésimale, on découvre facilement sa tonalité fondamentale : marche en avant dans la pénitence purificatrice, dans un jeûne festif parce qu'il accompagne une marche vers une nouvelle rencontre de Dieu, la rencontre pascale qui va faire de nous une nouvelle créature.

31. Premier dimanche de Carême, Postcommunion.
32. Lundi de la première semaine de Carême. Postcommunion.
33. Éphésiens, 5, 1-9. Épître du troisième dimanche de Carême.
34. Jean, 8, 12-20.
35. 1 Thessaloniciens, 4, 1-17. Épître du deuxième dimanche de Carême.

Il n'y a évidemment rien d'étonnant à retrouver ici la même synthèse que celle de l'Avent. Nous avons suivi l'ordre chronologique actuel pour faire ressortir comment le chrétien va d'attente en attente, de la rencontre de Noël à celle de Pâques, mais on sait que l'Avent a copié la structure du Carême. Par ailleurs, plusieurs missels faisaient commencer l'année liturgique, non pas à l'Avent, mais à la Septuagésime, avec le récit de la faute. Il est nécessaire de remarquer que, durant le Carême, alors qu'on attend la rédemption comme une rencontre qui va enfanter l'homme à une vie nouvelle, on attend déjà en même temps le retour du Christ comme l'achèvement total du mystère rédempteur. Saint Paul, dans l'épître du samedi des Quatre-Temps de Carême, parlera de nos âmes et de nos corps qu'il faut conserver pour l'achèvement de notre Seigneur Jésus-Christ[36].

De Pâques à la fin des temps.

Le Christ, alors qu'il se prépare à son sacrifice, ne ménage pas les prédictions de son retour. Le passage célèbre de l'évangile de saint Marc où le Christ décrit la fin des temps en témoigne[37]. Il faut noter le verset 27 de ce passage : « Il enverra les anges pour rassembler ses élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel. » De même qu'au jour de la faute le monde créé sur le type unique de l'image de Dieu a été disloqué, de même l'imagerie apocalyptique se représente le monde tout entier comme secoué par le retour du Seigneur. Le Fils de l'homme aura pour rôle premier de « rassembler ses élus des quatre vents », expression qui restera familière aux premiers chrétiens, et dont nous trouvons la trace dans l'attachante prière de bénédiction de la *Didachè*[38]. Ce n'est pas la seule allusion claire de Jésus à son retour; en d'autres passages encore il montre sa volonté de revenir parmi les hommes, et son retour se présente sous un double aspect de jugement et de recréation du monde. « Le Fils de l'homme

36. 1 Thessaloniciens, 5, 14-23.
37. Marc, 13, 24-27.
38. *Didachè*, 10, 6.

doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rétribuera chacun selon sa conduite[39]. » Dès le lundi de la première semaine de Carême, on lit l'évangile de saint Matthieu au chapitre 25 où, devant toutes les nations rassemblées, on verra le Fils de l'homme séparer les gens les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des boucs[40]. Celui qui aura rougi du Christ, le Christ rougira de lui, lors de son retour glorieux[41].

Le chrétien attend donc le jugement. Mais il ne doit pas s'arrêter à sa phase négative et nécessaire dans laquelle le Seigneur rejette les scories qui ne peuvent entrer dans la construction d'un monde nouveau. Évidemment, il s'agit de meubler le temps présent, principalement par le repentir[42], abandonnant toutes les idoles[43]. La lettre à Tite, par exemple, reprise dans la liturgie de l'Avent, expose tout un programme pour cette vie intermédiaire entre la première venue du Christ et son retour :

> Car la grâce de Dieu, source de notre salut pour tous les hommes, s'est manifestée, nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux convoitises de ce monde, pour servir en ce siècle présent dans la réserve, la justice et la piété, attendant la bienheureuse espérance et l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus[44].

En attendant, « Dieu use de patience envers nous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir[45] ».

Ce jugement sera surtout une reconstruction, et on fausserait la tonalité de l'attente, si on la réduisait à celle d'un salut personnel; il s'agit de toute l'humanité, et, plus largement encore, de toute la création. Le chapitre 8 de la lettre aux Romains nous montre comment « toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule; nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Es-

39. Matthieu, 16, 27.
40. Matthieu, 25, 31.
41. Marc, 8, 38.
42. Actes des Apôtres, 17, 30-31.
43. 1 Thessaloniciens, 1, 9-10.
44. Tite, 2, 11-13. Matines et Laudes du premier dimanche de l'Avent et Épître de la messe de la nuit à Noël.
45. Seconde lettre de Pierre, 3, 3, 9.

prit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps[46] ». Toute la création est donc en état d'attente, et, dans cette création, les chrétiens gémissent intérieurement, mais leurs gémissements ont une puissance particulière; car ils ont reçu les prémices de l'Esprit. Le Seigneur leur a donné aussi, aux derniers jours de son passage sur cette terre, un pain à manger et une coupe à boire, nourriture divine et soutien durant notre marche vers la Terre promise, Eucharistie intimement liée à sa mort. C'est d'elle que l'apôtre Paul écrit : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne[47]. » L'Eucharistie établit donc le chrétien dans un état d'ardente tension vers le retour du Seigneur, et c'est le Seigneur lui-même par son sacrifice, sa mort, sa résurrection, présents dans l'Eucharistie, qui avive en chaque chrétien et dans le monde entier l'espoir du retour, qui hâte le mûrissement du monde pour qu'advienne enfin l'heure de sa venue et celle de notre définitive rencontre. On sait comment beaucoup de postcommunions font allusion à l'Eucharistie gage de notre salut[48].

Attente et vie présente.

Dans l'attente de l'instauration définitive du Royaume, il n'y a pas à scinder le spirituel du charnel, l'âme du corps, les biens de l'esprit de ceux de la matière. Le monde à venir suppose la revalorisation de tous ces ordres et leur parfaite harmonie dans un équilibre rétabli. A partir du moment où Dieu a pris notre chair, on ne voit pas comment on peut admettre l'impossibilité d'une connexion entre le progrès humain et le plan de Dieu. Sans doute l'incarnation du christianisme dans la vie temporelle peut présenter et présente des dangers. Le chrétien n'a pas à rêver d'un paradis qu'il pourrait rétablir sur cette terre, et la lutte

46. Romains, 8, 22-23.
47. 1 Corinthiens, 11, 26.
48. Au hasard dans la liturgie quadragésimale : mardi de la première semaine; vendredi de la deuxième semaine; mardi de la quatrième semaine, etc.

pour le bien n'a pas sur cette terre une issue heureuse et définitive. Le péché, la souffrance, la mort, resteront le lot du monde, et l'espérance chrétienne ne doit pas être confondue avec une réussite humaine. Mais on ne peut oublier non plus que l'Incarnation du Christ a sanctifié la matière en lui redonnant sa vérité et sa valeur de signe. La pensée humaine, l'art, la technique, le progrès vont dans le sens même de Dieu, ils font mûrir le monde et le préparent à son renouveau. Ainsi, dans son attente, le christianisme ne pourrait être intégral sans un accueil non seulement bienveillant mais empressé au progrès. Il ne nous est pas possible de développer ici cet aspect, cependant important, de l'attente chrétienne. Une phrase du P. de Montcheuil en résume le problème : « Vivant déjà, en un sens, hors du monde et touchant le définitif, le vrai chrétien ne peut se dispenser de travailler à la transformation du monde pour tâcher d'y faire luire l'aube de la Cité céleste, mais il doit savoir que la pleine lumière n'éclairera jamais une construction terrestre. Il faut donc poursuivre une œuvre sur un plan où elle est inachevable sans la mépriser et sans se laisser séduire par le mythe, sans cesse renaissant sous les formes les plus diverses, de son achèvement possible. Il faut mettre les objets de son désir dans l'au-delà sans avoir le droit de s'absorber dans l'avant-goût que nous possédons ici-bas. On ne peut donc vivre un vrai christianisme sans garder l'équilibre ou plutôt la tension de ses éléments [49]. »

Fr. Adrien Nocent,
Moine de Maredsous.

49. Y. de Montcheuil, *Vie chrétienne et action temporelle*, dans *Construire*, n° 12, p. 103.

« HODIE »*

Par la parole et le rite, le mystère du culte actualise et rend présent au milieu de nous toute l'œuvre rédemptrice du Seigneur. Dieu est présence. Pour lui il n'existe ni passé ni avenir. Dieu est le point de convergence de toutes choses; il est à la fois la source et l'aboutissement de tout ce qui existe. C'est pourquoi il n'y a auprès de lui qu'un « aujourd'hui » divin, qui est bien différent de cet « aujourd'hui » que nous concevons à la façon des hommes. Quand nous disons : « maintenant », ce « maintenant » s'écoule aussitôt; il tombe déjà dans le passé. Tellement notre instant présent et l'aujourd'hui de la terre sont fugitifs. Mais, auprès de Dieu, il y a un « aujourd'hui » qui ne passe pas, qui signifie une présence sans fin, un présent qui dure toujours, immuablement. Nous ne saurions le comprendre. Nous ne pouvons en avoir qu'une certaine représentation et reculer de frayeur. Mais le véritable chrétien ne s'étonne pas de ce que son esprit reste incapable de comprendre Dieu; il s'en réjouit plutôt. Il reste rempli d'une sainte frayeur, de cette crainte de Dieu dont l'Ancien Testament parle si souvent, sans en faire une crainte servile.

Mais Dieu nous a donné la possibilité d'entrer déjà maintenant, dès ici-bas, dans son immuable présent et dans l'éternel aujourd'hui. Il nous le rend possible grâce au mystère du culte. Là, pour nous aussi, le passé et le futur s'effacent : tout y est présent. Ce qui appartient au passé, historiquement, comme par exemple la mort du

* Ces pages de Dom O. Casel, traduites ici par Dom Hild, moine de Clervaux, font partie des textes, jusque-là inédits, contenus dans la nouvelle édition de *Das christliche Kultmysterium* (1960, pp. 173-175 et 97-99).

Seigneur, et ce qui n'est pas encore arrivé historiquement, comme par exemple la Parousie finale : tout devient présent, actuel même, quand nous célébrons les saints mystères.

En ce monde, le chrétien vit d'une double façon : à cause de son corps mortel, il est lié aux sphères d'en bas, mais par son esprit il habite dans la sphère d'en haut. Le mystère du culte lui offre la possibilité de franchir les limites de ce monde terrestre, de passer dans le monde de Dieu et de communier à l'éternel présent. Par les saints mystères, Dieu nous attire dans sa vie à lui, et c'est ainsi que vivant encore sur la terre nous nous tenons déjà dans l'éternel aujourd'hui de Dieu pour prendre part à « l'action de la vie céleste[1] ». Le mystère doit nous faire passer à l'action de la vie éternelle, à la liturgie céleste. Il s'agit d'une action qui s'accomplit au ciel, mais par la célébration du mystère nous y prenons part et nous y sommes associés.

Cette action, nous ne la connaissons que par voie d'approximation. Nous pouvons affirmer que Dieu est action, tout comme nous disons qu'il est repos, éternellement, immuablement. Dieu est vie; il est même la vie, tout court. Nous savons que toute vie tend à l'action, car elle a besoin de se répandre. Le Père donne toute sa vie divine au Fils; à son tour, le Fils, dans un mouvement plein d'amour, se vide dans le Père, et le Père et le Fils, dans une égale spiration, s'envoient l'un à l'autre l'Esprit. Cet échange et cette communion de vie constituent une activité éternelle au sein de la Trinité divine, l'action même de la vie éternelle de Dieu.

C'est vraiment dans cette action divine que nous sommes insérés par le mystère, car l'amour de Dieu a voulu se communiquer également à des êtres créés, au monde et à l'humanité. Dans son Fils, Dieu a, ensuite, sauvé l'humanité; par le Fils fait homme, l'Esprit aussi ne cesse de se répandre dans les âmes, voire dans la créa-

1. *Ad caelestis vitae transferat actionem* (secrète du 2e dimanche après la Pentecôte). Il s'agit d'une participation dans la foi; c'est sous le voile de la foi que nous nous tenons dans le divin « aujourd'hui », et cela dans la mesure où Dieu nous attire dans sa vie agissante, dans le présent éternel et immuable de sa vie et de son action.

tion entière, et par le Christ encore l'Esprit revient au Père. Celui qui, par le mystère, s'unit maintenant aux œuvres du Seigneur, se place donc en plein dans l'action de la vie divine elle-même; ce qu'il fait devient, par là, divin et céleste. C'est ce qui constitue la fête que nous sommes appelés à célébrer au ciel. Dans la liturgie d'ici-bas, nous l'anticipons déjà. Mais ce n'est pas seulement aux heures de la célébration des saints mystères que nous vivons dans ce milieu divin : le chrétien est toujours en fête; sans cesse il se trouve engagé dans cette divine liturgie, parce que, dans le Christ, il se tient sans cesse devant le Père. Une solennité extérieure passera, mais la fête intérieure demeurera toujours.

Dans le judaïsme comme dans le paganisme, le culte ne se célébrait qu'à certains jours soigneusement déterminés, et les sacrifices ne pouvaient être offerts qu'en des lieux pareillement désignés. Le culte était lié à des exigences de temps et de lieux. Pour honorer Dieu, on devait se rendre au temple, car Dieu n'habitait que là. L'homme, en effet, ne possède que le présent du moment; il est dans le temps qui s'écoule sans arrêt, et, comme le temps qui passe, il ne peut s'arrêter. Le culte ancien était à l'image de cette condition terrestre de l'homme, jusqu'à ce que le Christ vînt lui faire dépasser le temps. Auparavant le culte se trouvait en dépendance du temps, lié au cours du soleil et de la lune ainsi qu'au rythme des saisons et de la végétation; il se conformait au temps et à la terre, et c'est ainsi qu'on en vint à déifier la nature elle-même et les forces secrètes qui s'y manifestent.

Le christianisme a changé cela. Le Christ notre Seigneur a traversé la mort et est entré dans l'éternité; il n'est plus soumis aux exigences du temps, à ses fluctuations. Voilà pourquoi le culte chrétien ne se rattache pas à la nature mais à l'éternelle vie; il n'est pas lié à des jours et à des heures déterminées mais se trouve fixé dans l'au-delà céleste. Quand nous célébrons notre culte chrétien, nous dépassons le temps présent. Si nous observons des jours de fête, c'est que nous avons à mener encore une vie d'homme dans le temps et que nous ne pouvons pas y échapper. En agissant ainsi, nous rendons

un culte non à la nature mais à ce qu'elle symbolise. Ainsi, par exemple, au moment où les nuits longues et profondes diminuent et que la lumière du jour s'affirme de nouveau, nous fêtons la naissance du Christ, qui est notre véritable lumière; et lorsque la vie, jeune et puissante, se réveille dans la nature, nous célébrons Pâques, le mystérieux renouveau de la création qui s'est réalisé dans le Christ. Nous avons des fêtes dont le contenu est spirituel, mais pour les célébrer nous les mettons en relation avec les choses de la terre qui signifient et symbolisent les choses du ciel. Par l'esprit nous sommes déjà au ciel, dans l'éternité, même si, par le corps, nous restons liés au temps et aux conditions de vie qu'il nous impose. Voilà pourquoi nous pouvons dire en toute vérité que le chrétien est toujours en fête, puisque dans le Christ il se tient toujours en présence du Père et qu'il adresse sa prière au Père par le Fils.

. . . . . .

Le mystère de l'année liturgique est toujours un. Mais cette insistance sur l'unité ne va-t-elle pas lui enlever l'attrait de la variété qui évite à l'esprit la fatigue et le stimule sans cesse? Certainement non, car unité ne signifie pas monotonie; plus une idée est une, plus elle est profonde, et l'attrait qu'elle exerce sur l'esprit est en proportion de sa profondeur. La plénitude de la pensée et sa richesse s'expriment dans la constante variété des rites.

La messe constitue toujours le haut sommet de la liturgie, parce qu'elle contient le mystère du salut dans sa source même, qui est la Passion et la Résurrection du Seigneur. De cette source jaillit et coule tout un fleuve puissant de mystères, de sacrements et de sacramentaux, qui fécondent l'Éden de l'Église. Sur les rives de ce fleuve mystique se lève, sous des images variées et toujours neuves, la parole spirituelle de la liturgie qui vient donner au rite son vêtement et son explication. La parole de l'Écriture, et celle de la liturgie, n'est pas seulement parole humaine née de l'esprit de l'homme et éphémère comme le souffle du vent. Elle contient une vertu divine :

> Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y

remontent pas sans avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer, pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même la parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussi sa mission (Is., 55, 10-11).

Ainsi la parole participe à l'efficacité des mystères. « Il y a aussi quelque chose de sacramentel dans les divines Écritures où le Saint-Esprit réalise un effet intérieur par l'action efficace de la parole », dit saint Paschase Radbert[2]. Dans la parole sacrée elle-même il y a donc une présence divine. Saint Augustin dit : « Écoutons l'Évangile comme si le Seigneur lui-même se tenait devant nous pour nous parler », et ainsi il nous apprend pourquoi de tout temps l'assemblée se tient debout pendant la lecture du saint Évangile[3]. » Saint Benoît prescrit dans sa Règle des moines que tous doivent se tenir debout, remplis de respect et d'une sainte frayeur, pendant que l'Abbé lit lui-même l'Évangile (cap. 11). Dans un vieux sermon pour la fête de l'Annonciation, il est dit : « L'Église universelle célèbre chaque année la venue de notre Seigneur et sauveur, et grâce à ce retour annuel elle reçoit grande joie. Ce que le monde croyant a reçu une fois pour son salut, il le transmet d'une génération à l'autre pour être célébré... Le miracle passé revit maintenant devant nos yeux quand, chaque année, les divines lectures représentent les événements de jadis et quand, dans la célébration, nous commémorons religieusement leur retour annuel[4]. »

Cette présence des œuvres théandriques et rédemptrices dans le rite comme dans la parole sacrée explique aussi pourquoi l'Église, qui possède toujours le mystère dans son infrangible intégrité, chante cependant à certaines fêtes et à propos de l'événement qu'elle célèbre, le « *Hodie* ». Ainsi à Noël : « Aujourd'hui le Christ est né... »; à l'Épiphanie : « Aujourd'hui l'Église a été unie à son époux céleste... »; à Pâques : « C'est le jour

2. *Liber de corpore et sanguine Domini*, 3.
3. *In Joannem*, 30, 1.
4. Sermon attribué à saint Léon (P. L., 54, 580), mais appartient probablement à Proclos de Constantinople.

que le Seigneur a fait... » ; à la Pentecôte : « Aujourd'hui l'Esprit-Saint s'est manifesté... » Dans son ensemble et sa totalité, l'année liturgique est bien l'image de l'éternelle et divine économie du salut, et elle contient tout le mystère du Christ. Mais à l'intérieur du grand cycle et au cours de son rythme, le mystère se conforme à l'œil de l'homme qui n'est pas encore capable, comme il le sera au ciel, d'en embrasser d'un seul regard la totalité. Et de même que l'année contient une présence divine, ainsi chacun des jours du cycle ramène et fait revivre l'événement sauveur, qui, autrefois, lui a conféré sa sainteté particulière : « *Sic praesens testatur dies, currens per anni circulum, quod solus a sede Patris mundi salus adveneris* » (Hymne de Noël, version monastique).

Les symboles empruntés à la nature et aux choses demeurent toujours les mêmes et ils démontrent l'unité immuable du mystère, mais la parole, qui est plus ailée, plus facile à manier, vient en exprimer la plénitude et la richesse infiniment variée, en même temps qu'elle les rend actuelles. Tous les jours nous célébrons la sainte messe et, avec elle, tout le mystère du salut. Dans la parole, cependant, deviennent actuels les divers faits sauveurs : l'Incarnation du Seigneur à Noël et à l'Épiphanie, sa Mort et sa Résurrection à Pâques. Ce qui donne au mystère cette signification particulière, ce n'est jamais la seule pensée humaine, mais toujours la présence divine.

Odon Casel.

LE TEMPS ET LA FIN DU TEMPS SELON SAINT PAUL

Tout est accompli, et tout reste à accomplir. Un seul et même accomplissement se réalise en deux phases. C'est là toute l'eschatologie de saint Paul comme du Nouveau Testament : elle intéresse donc non seulement la fin des temps mais tout le déroulement du temps qui y aboutira. Elle conditionne et finalise la pensée entière du Nouveau Testament, ainsi que la vie de l'Église et la vie du chrétien dans l'Église aujourd'hui comme à l'âge apostolique. La présence efficace du mystère de la liturgie en est un cas privilégié.

I. — Le temps et la fin du temps

1. « *Nous ne mourrons pas tous.* »

Souvent ceux qui pensent à l'eschatologie paulinienne se heurtent d'abord à la date de la parousie.

Nous sommes de nos jours enclins et habitués à ne tenir compte que des données mesurables. La conquête progressive des secrets du monde, des conditions de la matière, nous a amenés à ne penser qu'en chiffres. Ce qui ne peut se toucher, se calculer, se doser, ne compte guère et, pour certains, n'existe pas. Cette primauté parfois exclusive de la matière quantifiée appartient à ce que nous nommons notre « réalisme ».

Le monde biblique était réaliste d'autre façon. Dans le cas qui nous occupe, il se souciait moins que nous ne

croyons d'une date à assigner à la parousie. Ni l'Ancien Testament ni le Nouveau Testament ne répugnaient à regarder comme prochain ou même comme immédiat un événement dont personne n'eût été en état de prévoir la date, fût-ce d'une manière approximative.

Les Évangiles donnent à penser que Jésus avait laissé concevoir sa venue comme assez voisine (Mt., 10, 23; 16, 28). Beaucoup, en tout cas, croyaient que le Royaume s'était fait tout proche (au parfait : Mt., 3, 2; 4, 17, etc.). A Thessalonique aussi certains déclaraient que le Jour était là, déjà présent (2 Th., 2, 2) : il n'y a plus du tout de futur, « on y est déjà », glose le P. Rigaux. Ces chrétiens voyaient là plus qu'une possibilité théorique, et aspiraient à rejoindre le Seigneur dans sa manifestation éclatante qui ne pouvait tarder.

Il est vraisemblable que Paul partageait ce désir. Il s'exprime comme si tout un groupe de chrétiens devaient être encore en vie lors du retour, et ce n'est peut-être pas pure figure de style s'il dit « nous », en se comptant parmi eux (1 Th., 4, 15; 1 Co., 15, 51; cf. 2 Co., 5, 1-10), bien qu'ailleurs il promette le même sort à tous, vivants ou morts (1 Th., 5, 10), et semble se compter au nombre de ceux qui ressusciteront (1 Co., 6, 14). Il ne se gêne pas pour déclarer lui aussi que le Jour « s'est approché » (Rm., 13, 11-12), que le temps « se fait court » (1 Co., 7, 29), que nous attendons instamment le Sauveur (Ph., 3, 20; cf. 4, 5), et il écrit de sa propre main l'exclamation cultuelle araméenne *Maranatha* (1 Co., 16, 22; cf. 1 Co., 11, 26).

L'inerrance de l'Apôtre comme auteur inspiré n'est pas en jeu. L'inerrance n'affecte que ce que l'auteur affirme avec l'intention de le communiquer, et on ne voit nulle part Paul affirmer comme certaine la proximité du Jour. Il a pu l'espérer, il a pu même en parler librement, mais cet espoir qui transparaît dans ses lettres n'appartenait pas à l'enseignement qu'il voulait transmettre à ses lecteurs comme parole de Dieu. « Dieu n'enseigne pas toujours, et quand il fait parler son interprète sans engager sa vérité, l'inspiration s'exerce sans entraîner l'inerrance » (P. Benoit, *La Prophétie*, Somme Théologique, p. 341). N'attribuons pas à Paul une erreur formelle dont il serait plus tard « revenu », ni même proprement une déception.

2. « *Mourir m'est un gain.* »

Rien d'autre part n'empêche d'admettre une certaine évolution dans l'idée qu'il se faisait de son propre cas et du sort des chrétiens qui mourraient avant le retour du Seigneur. Dans sa toute première lettre, ce sort lui apparaît d'emblée comme associé à la gloire du Seigneur revenant chercher les siens (1 Th., 4, 14-17). Ensuite sa conviction se fait de plus en plus nette qu'il mourra avant le retour et que son apostolat n'est pas le dernier moment de l'expansion de l'Évangile. Deux textes expriment sa pensée d'une communion heureuse avec le Seigneur aussitôt après la mort. Il faut les situer dans leur contexte. Le premier est dans un passage imagé fort difficile (2 Co., 5, 1-10) où il s'agit de déposer le vêtement du corps pour rejoindre le Seigneur dans sa demeure céleste (5, 8). L'autre (Ph., 1, 23) envisage le départ avant que l'Église de Philippes ne soit établie dans la parfaite vie de foi : mourir est un gain pour Paul parce que le Christ est sa vie (1, 21), de sorte que le retour du chrétien au Christ l'emporte sur l'apparition du Christ venant rassembler les siens. La nature de cette vie entre la mort et le retour du Seigneur n'est nulle part précisée. Il se peut que quelque influence grecque ait ici joué un rôle, sans doute à travers le judaïsme hellénisé; mais si Paul ne craint pas les mots d'immortalité et d'incorruption (1 Co., 15, 42-54), on ne voit pas que l' « exil » (2 Co., 5, 6-8) soit dû à la présence du corps comme tel. Dès les premières épîtres, la vie du chrétien est conforme à celle du Christ et même à l'union avec lui (1 Th., 1, 6; 4, 14, 17; 5, 9 s.; 2 Th., 2, 1, 13 s.), et c'est de cette conviction que tout sortira. Avec le Christ, premier-né d'entre les morts (Col., 1, 18), le chrétien est déjà ressuscité (Ep., 2, 6; Col., 2, 12 s.; 3, 1), puisqu'il est promis à la résurrection avec le Christ et avec tous (Rm., 6, 3-6, 8-11; 1 Co., 15, 12 s.).

3. « *Veillez.* »

Ce n'est donc pas la date de la parousie, voisine ou éloignée, qui comme telle influe sur la vie de l'Église et des

chrétiens. Certes, elle est fixée par la sagesse de Dieu (cf. Ac., 17, 26, 31), à qui rien ne saurait se soustraire. Mais les « temps et moments » ne nous sont pas connus (1 Th., 1, 5; cf. Ac., 1, 7), et personne ne peut supputer le jour et l'heure (Mc, 13, 32; Mt., 25, 13; cf. 24, 42, 50). L'imagerie apocalyptique employée par Jésus lorsqu'il annonçait cet ensemble d'événements ne favorisait guère la distinction des étapes, et déjà certaines paraboles suggéraient une attente indéterminée. Pour saint Paul aussi le Seigneur viendra comme un voleur nocturne (1 Th., 5, 2, 4; cf. Mt., 24, 43 s. et, plus tard, 2 P., 3, 10; Ap., 3, 3; 16, 15). Qu'on soit encore en vie ou non à ce moment-là, il faudra être prêt. Ce qui domine, c'est moins l'imminence de la venue que sa soudaineté imprévisible. D'où les deux consignes : celle de la vigilance, car il faut être constamment en alerte, comme le guetteur qui sans relâche sonde la nuit pour déceler le plus léger mouvement (1 Th., 5, 6-10; Ep., 6, 18, associée à la prière; cf. Mt., 24, 42, etc.), et celle de la sobriété, qui vise moins l'abstinence que la pleine conscience et la possession de tous ses moyens (1 Th., 5, 6). Il s'agit de n'être jamais surpris.

Même si la venue spectaculaire du Seigneur est remise à plus tard, tout est engagé depuis le début des « derniers jours » (2 Tm., 3, 1; Ac., 2, 17; cf. He., 1, 2). Cette vigilance fidèle qui rend la parousie toujours actuelle n'est pas un simple contrôle de soi : elle s'enracine dans la présence sanctifiante de l'Esprit-Saint, don du Ressuscité à ceux qui attendent son retour. Dès à présent il a été donné (Rm., 5, 5; 1 Th., 4, 8) à titre de prémices (Rm., 8, 23) et d'arrhes à ceux qu'il a marqués pour jamais de son sceau (2 Co., 1, 22; 5, 5; Ep., 1, 13 s.; 4, 30). Dès à présent ceux que Dieu a réservés pour le salut final (1 Th., 5, 9 s.; cf. Rm., 1, 16-18) constituent une création nouvelle (2 Co., 5, 17; cf. Rm., 6, 4; Ga., 6, 15; Ep., 4, 24). L'amour de Dieu les a choisis et groupés dès le commencement pour être introduits au salut par l'annonce de l'Évangile (2 Th., 2, 13 s.). L'appel divin est un acte dont l'effet se prolonge en un état (au passé, 1 Th., 4, 7; 2 Th., 2, 14; au présent, 1 Th., 2, 12; 5, 24). La vie des chrétiens et de l'Église est déjà donnée tout entière, par une actualisation anticipée de son terme, lequel se produira au temps voulu par Dieu. L'essentiel

est cette qualité spirituelle de la vie des croyants dans le Christ, et le retard plus ou moins prolongé de la période intermédiaire n'y changerait rien. De toute façon le salut, que les croyants possèdent en espérance (Rm., 8, 24) est pour eux chaque jour plus proche qu'au moment où ils sont venus à la foi (Rm., 13, 11), et la logique de leur foi et de leur baptême les achemine par une vie sainte et sans reproche à l'épanouissement total de cette vie dans la gloire ultime.

II. — Le présent entre le passé et l'avenir

4. *Le futur déjà commencé.*

Il faut voir de plus près comment la consommation annoncée et attendue exerce dès maintenant son emprise sur toute la vie de l'Église et des chrétiens.

Aucun des écrivains bibliques n'a jamais eu présente à l'esprit une définition du temps, celle d'Aristote, celle de Kant, ou quelque autre. Tous ils perçoivent seulement une succession concrète de faits, d'actions, en un certain ordre d'avant et d'après. Les initiatives de Yahvé lui-même sont perçues de cette façon. L'Ancien Testament est contenu tout entier entre l'initiative absolue du Créateur et le Jour de Yahvé où le cosmos sera refait; dans cette attente prend place de plus en plus la figure du Messie-Fils de l'homme. Entrant dans le même courant, saint Paul remonte au passé immémorial où il connaît la création, les récits des origines, la geste radieuse d'Abraham, ancêtre selon la chair (Rm., 4, 1) et père des croyants (Rm., 4, 11), puis de toute sa descendance dont est issu l'Héritier unique (Ga., 3, 16). Époque très lente qui fut pour Israël à la fois le temps de l'espérance (Ep., 1, 11 s.), de la loi-pédagogue (Ga., 4, 1 s.), et le temps de la patience divine envers les transgressions (Rm., 3, 25); pour les nations païennes le temps où elles ne connaissaient pas Dieu (Ac., 17, 30; Ep., 2, 12; etc.). Elle prend fin au « temps présent » (Rm., 3, 26; 11, 30 s.), dans la « dispensation de la plénitude des moments » (Ep., 1, 10; cf. Mc, 1, 15; Ac., 1, 7), c'est-à-dire quand vient le Fils, à la plénitude du temps (Ga., 4, 4).

Plusieurs mots du Nouveau Testament désignent le temps : ils découragent une traduction cohérente, parce qu'ils ne répondent pas à nos divisions et computs. Il y faut ajouter d'autres expressions dont la valeur théologique est assurée, telles que l'idée de nouveauté, qualifiant tout ce qui vient du Christ, l'antithèse « autrefois, mais maintenant », le « en une seule fois » ou « une fois pour toutes » (Rm., 6, 10; cf. He., 7, 27, etc.). On peut parler avec Dodd d'eschatologie réalisée, ou tout au moins inaugurée, avec Stauffer d'accomplissement prometteur. Rien de nouveau ne peut plus survenir après l' « heure » décisive du Christ mort et ressuscité. Tout est acquis, déjà achevé. Et pourtant le terme est encore hors de portée. Du passé à l'avenir glorieux tout passe par le présent.

Une étude intéressante, bien que très simple en son principe, serait celle des actions divines dans l'économie chrétienne, rangées suivant les temps grammaticaux du texte original des épîtres. Ne prenons que quelques exemples faciles. Il y a, très souvent, l'aoriste, signifiant un acte passé : le Christ est devenu pour nous sagesse, justice, sainteté, rédemption (1 Co., 1, 30); notre Pâque, le Christ, a été immolée (1 Co., 5, 7); vous avez été lavés, sanctifiés, justifiés (1 Co., 6, 11), achetés (1 Co., 6, 20); Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres et transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé (Col., 1, 13). Il y a le parfait, acte passé dont le résultat reste acquis : l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs (Rm., 5, 5); le Christ est ressuscité (1 Co., 15, 3, 12-20). Il y a le présent : l'Esprit de Dieu habite en vous (Rm., 8, 9; 1 Co., 3, 16); vous êtes le corps du Christ (1 Co., 12, 27); nous sommes transformés en l'image du Seigneur (2 Co., 3, 18); vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus (Ga., 3, 28). Il y a enfin le futur : nous serons transformés (1 Co., 15, 51 s.); vous serez trouvés dignes du Royaume de Dieu (2 Th., 1, 5). Le verbe sauver est employé soit à l'aoriste (Rm., 8, 24; Tt., 3, 5), soit au parfait présent (Ep., 2, 5-8), soit au futur (Rm., 5, 9 s.), soit au présent qui engage l'avenir (1 Co., 1, 18; 15, 2; 2 Co., 2, 15). D'autres textes associent plusieurs aspects : Celui qui a commencé son œuvre l'achèvera jusqu'au Jour (Ph., 1, 6). Et l'hymne de Rm., 11, 33, 36, échappe à toute indication de temps.

Tout n'est donc pas passé, et tout n'est pas à venir. L'action du Christ, toute décisive qu'elle est, n'est que commencée. Elle marche à un terme. Nous ne faisons que toucher à la fin des temps (1 Co., 10, 11). Et la création tout entière, dont l'homme est le couronnement, continue d'attendre en gémissant la pleine révélation de la gloire des enfants de Dieu (Rm., 8, 19-22). Dieu est le roi des « éons » (1 Tm., 1, 17), qui domine toute durée (cf. 2 P., 3, 8 : cit. de Ps., 90, 4). Il règle le cours des choses sans se soumettre lui-même à leur succession : chaque étape de son dessein est en relation avec une étape qui la précède et une étape qui la suit, et, comme toutes ces étapes sont liées, son dessein, qui ne se réalise que par fragments, ne se révèle aussi que par fragments (Rm., 16, 25 s.; 1 Co., 2, 7; Ep., 3, 9 s.; Col., 1, 26; He., 1, 1-2).

5. *L'Église eschatologique dès sa naissance.*

Cela est vrai, il nous reste à l'indiquer, aussi bien de toute l'Église que de chaque chrétien appartenant au Christ dans l'Église.

A la naissance de l'Église se dresse, incontestablement préservé de toutes nos tentatives de calcul, le dessein éternel de Dieu, cet immense secret de grâce qui dépasse toute antériorité temporelle (Rm., 16, 25). Le présent, c'est le temps favorable, le jour du salut (2 Co., 6, 2). Au terme, ce sera la révélation suprême du Seigneur ressuscité (1 Co., 1, 8; 15, 23; Col 3, 4; 1 Tm., 6, 14).

Entre ces deux extrêmes, l'Église est en croissance. Cela nous est suggéré par plusieurs images qui se complètent. L'Église est entre les semailles et la récolte, comme une semence qui doit porter son fruit (1 Co., 3, 6 s.; 9, 11; 15, 36-38; 2 Co., 9, 10; Rm., 1, 13; 6, 21 s.; Ga., 6, 8; Ph., 4, 17 s.). Elle est tout ensemble un corps qui grandit et une maison ou un temple en cours de construction (1 Co., 3, 9-11; Ep., 2, 20-22; 4, 12-16; Col., 2, 19), jusqu'à ce qu'elle soit l'Homme parfait, dans la force de l'âge, qui est le Christ environné de tous ses membres (Ep., 4, 13). Toute cette croissance est l'œuvre en elle du Saint-Esprit qui lui est donné,

Il saute aux yeux que beaucoup d'apparences ont changé depuis l'Église de Jérusalem et la première expansion en pays hellénistique. Mais il faut affirmer que tout est en place, aussi loin que nous puissions remonter. N'imaginons pas saint Paul, voyant que la parousie tardait, pris au dépourvu, se résolvant sur le tard à donner aux Églises une ossature hiérarchique qui suppléerait vaille que vaille aux effusions de l'Esprit. A défaut du nom de hiérarchie, évidemment plus tardif, on en rencontre la réalité dès le début. Le vieux geste de l'imposition des mains s'acclimate aussitôt dans l'Église en rapport avec les ministères (Ac., 6, 6; 13, 2; puis 1 Tm., 4, 14; 5, 22; 2 Tm., 1, 6). Et certes les ministères iront se différenciant de plus en plus, mais dès la première épître de Paul nous voyons à l'œuvre des présidents mis en place par l'Apôtre pour diriger et reprendre les autres, non parce qu'ils l'ont demandé ou même désiré, mais « dans le Seigneur », qui se donnent du mal et qui méritent estime et charité (1 Th., 5, 12 s.). On aurait tort de penser qu'une perspective eschatologique devait rendre superflue toute organisation : ceux qui étudient la communauté de Qumrân y rencontrent une eschatologie très fervente unie à une discipline serrée et même minutieuse. Tout ce service de l'Église sera d'ailleurs bientôt rattaché expressément aux dons de l'Esprit, dans l'ensemble très divers que nous continuons de nommer les charismes (Rm., 12, 6-8; 1 Co., 12, 4-11, 27-30; Ep., 4, 11 s.).

Au-dessus de tout ministère, au premier rang des dons de l'Esprit, se trouve l'apostolat, dont la valeur eschatologique souvent n'est pas assez remarquée. Chez Paul sa notion lie intimement la mission et le charisme, la fonction et la grâce (Rm., 1, 5; 15, 15 s.; Ga., 2, 7-9; 1 Co., 3, 10; 15, 10; 1 Th., 1, 5; etc.), et le tout découle d'une vision du Christ ressuscité (1 Co., 9, 1; 15, 8; Ga., 1, 16), qui l'auréole déjà d'un reflet de la gloire dernière (2 Co., 3, 18; 4, 6). C'est par les apôtres, ses premiers témoins, qui les premiers reçurent l'Esprit (Ac., 2), que le Seigneur accomplit sur terre, entre son départ et son retour, sa mission de vérité et de salut. Ils annoncent que les derniers temps sont ouverts et non encore consommés, et l'Église ne peut subsister que sur cette fondation posée par le Maître (Ep., 2, 19 s.; cf. 1 Co., 3, 10 s.). A leur suite et sous leur impulsion, elle

s'adonnera aux entreprises missionnaires qui répandront partout la bonne nouvelle des derniers temps inaugurés pour tous.

Ces derniers temps sont durs, et les tribulations de chaque jour anticipent, elles aussi, sur la grande tribulation annoncée pour la crise dernière (1 Th., 1, 6; 3, 3 s.; 2 Th., 1, 6 s.; 2, 3-12; Ep., 6, 12 s.; 1 Tm., 4, 1 s.; 2 Tm., 3, 1; 4, 3 s., etc.). Mais l'Église vit dans la constance de l'espérance. Elle n'a rien à craindre, sachant que les souffrances d'ici-bas, unies à celles du Christ, aboutissent à sa gloire (Rm., 5, 3 s.; 8, 17 s.; 2 Co., 4, 17; 12, 9 s.; 2 Tm., 2, 10-12) et qu'un jour le Christ vainqueur remettra le Royaume à son Père (1 Co., 15, 24 s.). Qui sait seulement quand elle jouira du repos ? La Jérusalem de la terre doit faire place à la Jérusalem d'en-haut, notre mère, héritière de la promesse (Ga., 4, 26 s.), peuplée de tous ceux qu'a choisis l'amour éternel de Dieu : les tout premiers issus du judaïsme, la masse des païens qui les aura rejoints et apparemment supplantés, enfin la totalité d'Israël les rejoignant à son tour (Rm., 11, 12). Qui pourrait calculer quand ce rassemblement sans nombre sera achevé, quels délais, quelles épreuves il faudra traverser encore avant ce dénouement bienheureux ?

6. *Le chrétien transcende le temps.*

Chaque chrétien reproduit dans sa vocation personnelle le mystère de l'Église, où le premier accomplissement est le gage du second. Saint Paul lui-même, que nous avons vu prévoyant son départ (Ac., 20, 29; 2 Tm., 4, 6-8) et certain qu'il rejoindrait le Christ, savait aussi que sa mission pesait sur toute sa destinée et se sentait tenu de donner jusqu'au bout sa pleine mesure (1 Co., 9, 16; 2 Co., 5, 6-9; Ph., 1, 21-25).

Tout chrétien est en situation analogue, et sa conduite entière va s'inspirer de cette conviction de sa foi. Il est d'usage, à propos de la morale paulinienne, d'observer que l'impératif est une conséquence de l'indicatif : Vous êtes, donc soyez. Il faut ajouter que cet indicatif n'est jamais purement présent, mais que le présent s'y rattache toujours

à un passé et à un avenir. Sous cette double lumière s'éclairent tous les enseignements de l'Apôtre. La qualité de la vie du chrétien n'a plus à changer. Il aura toujours à servir le Dieu vivant et véritable en attendant son Fils ressuscité (1 Th., 1, 9 s.). Puisque Dieu l'a appelé au sein de l'Église, il a reçu du Christ sa part de l'Esprit et de la sainteté du peuple nouveau. Il a reçu des qualités inconnues de ceux « du dehors » : il croit, il aime, il espère (1 Th., 1, 3; 5, 8; Ep., 1, 15-18; 1 Co., 13, 13, etc.). Il s'abstient de toute impureté, il s'adonne aux multiples requêtes de l'amour fraternel. Loin de déserter les tâches de la vie courante, il les accomplit dans le calme et la concorde. Il « rachète » le temps (Ep., 5, 16; Col., 4, 5), en tirant le meilleur parti pour le faire passer du domaine du monde à l'appartenance de Dieu. Et non seulement il lui faut persévérer, tenir bon (Rm., 14, 4; Ep., 6, 13; 1 Th., 3, 8; 2 Th., 2, 15), mais sans répit progresser, car la stabilité de la foi et du terme où elle tend rend possible un mouvement, engage dans un progrès qui, de soi, ignore toute limite (Rm., 15, 13; 1 Co., 15, 58; 2 Co., 4, 15; 10, 15; Ph., 1, 9, 25; Col., 1, 10; 1 Th., 3, 12; 4, 1, 10; 2 Th., 1, 3).

C'est la durée de la vie présente, le temps de la vie chrétienne, peut-être parce qu'elle échappe à tout calcul, qui rend nécessaire pour le chrétien comme pour le Corps de l'Église ce dynamisme de la vie de l'Esprit. Donné en totalité à l'Église dès le principe, donné à chaque membre dès qu'il appartient au corps, il est sans cesse commandé et comme aspiré par l'attente du Seigneur dont la foi ne doute point. Du même coup, sans détacher le chrétien des biens réels et des devoirs qui font appel à son dévouement en cette vie, l'attente le convainc de leur fragilité. Tout, ainsi éclairé, est relatif et provisoire; il en faut user comme si on n'en usait pas (1 Co., 7, 29-31). Ce qui compte, c'est ce qui est d'en-haut (Ph., 3, 14; Col., 3, 1-3), et seul l'homme intérieur, loin de tomber en ruines, se fortifie (Ep., 3, 16) et se renouvelle de jour en jour (2 Co., 4, 16-18).

A ces conditions le chrétien qui aura mis en œuvre les dons de l'Esprit dans une vie sainte sera, comme l'Église immaculée (Ep., 5, 27), trouvé sans reproche au Jour de la Venue (1 Th., 3, 13; 5, 23; 1 Co., 1, 8; Ph., 1, 10).

*
* *

Même à défaut de tout indice sur sa date, la réalité de la parousie est présente dans l'Église depuis la mort de Jésus et sa glorification que suit l'envoi de l'Esprit. Les biens qu'elle contient sont déjà efficaces en elle. La durée qui se prolonge ne modifie pas l'essence des choses. Un jour, ou mille ans ? Quand le Seigneur viendra, il sera toujours aussi attendu, reconnu et accueilli avec la même allégresse paisible.

Les siècles futurs continueront d'admirer la richesse de la gloire de Dieu (Ep., 2, 7), mais déjà nous touchons les réalités que nous verrons un jour (2 Co., 5, 7; 1 Co., 13, 12), et l'espérance enjambe les abîmes du temps. Le passé et l'avenir répondent pour le présent, mais, l'avenir étant déjà présent, le présent aussi répond de l'avenir. Nous ne sommes sauvés qu'en espérance (Rm., 8, 24 s.), mais cette espérance ne déçoit pas (Rm., 5, 1-5; cf. 15, 13; He., 11, 1). Dès maintenant nous connaissons l'inexprimable mystère qui nous appelle : le Christ est parmi nous, l'espérance de la gloire (Col., 1, 27).

La célébration du culte, et principalement celle de l'Eucharistie, adore la présence active du Seigneur au milieu des siens. Quand l'Église assemblée mange le pain et boit le sang, elle rappelle le sacrifice initial de la Nouvelle Alliance, elle proclame son efficacité jusqu'à ce que le Seigneur vienne (1 Co., 11, 23-26), et elle réalise l'unité des membres en un seul corps (1 Co., 10, 16 s.). Le mémorial est en même temps une communion et un rendez-vous. S'il est vrai que le souvenir des bienfaits passés motive l'espérance (cf. Rm., 5, 8; 8, 32), aucune anticipation de la gloire ne peut être plus efficace que celle qui prolonge parmi nous la présence du mystère pascal. Là encore, tout est accompli, tout s'accomplit chaque jour, et tout reste à accomplir.

Fr. Louis-M. Dewailly, O. P.

LE MYSTÈRE DE LA MESSE PRÉSENCE DE L'ÉTERNITÉ DANS LE TEMPS

Dans le temps liturgique se réalise un étonnant mystère; ce que rêve l'homme, l'artiste, le philosophe, le créateur, est mystérieusement obtenu : la transformation du temps muable en une éternité déjà commencée. Les grands événements du salut : l'attente juive, la naissance et la résurrection du Christ, la poussée de l'Esprit s'y commémorent et s'y reproduisent dans l'Avent, Noël, le Carême, Pâques, la Pentecôte. Et dans le même temps, en un autre cycle entrelacé, tous les modèles d'existence accomplie y sont chaque jour loués et proposés, ces modèles qui sont les prénoms des hommes et leurs « fêtes ». Au cours de l'office, toutes les heures du jour et de la nuit (l'aurore, midi, l'accomplissement du soir, les veilles nocturnes) sont consacrés dans une poésie très sobre. Tous les cris de l'homme vers Dieu, venus du fond des âges, y sont lancés à nouveau. Toute la vie du Christ s'y reflète, s'y recommence. C'est proprement le ciel sur la terre.

Et l'on assiste à ce spectacle : les hommes qui ont perdu cette liturgie en constituent une autre[1]. Ce que nous appelons *le mythe* (dont le rôle est si grand pour l'esprit moderne) est une liturgie sans foi et sans analyse. C'est une liturgie en quelque sorte dévitalisée, stérilisée et laïcisée, en même temps que pénétrée d'influences magiques. Les mythes de jadis reviennent, à peine transposés. Au con-

1. La Révolution, pour Michelet, est une seconde incarnation qui a sa cène, ses larmes, son sang et ce qui sépare la Révolution de la cité future est un temps surnuméraire, où se célèbre la liturgie laïque.

traire, le temps de la liturgie est une sublimation et une purification des mythes anciens : il ne s'y rattache qu'en apparence. Le temps de la liturgie retrouve le temps plénier. Il est la musique, la mesure, le rythme du temps de la vie humaine. Et il est le temps de la vie divine, en tant que cette vie divine pénètre dans la substance de notre temps, — substance qu'elle ne détruit pas mais qu'elle élève en elle au plus haut point de pureté, de paix, de noblesse. On peut dire que le temps de la vie liturgique est comme un temps *humain et divin* à la fois, qu'il est le symbole des opérations les plus profondes du Temps, de l'œuvre de l'Éternel en lui. Il est le vrai temps éternel. Il est le temps du retour, et le temps de la répétition, mais il est aussi le temps de l'accomplissement, puisque les retours ne se font jamais de la même manière. Le temps disjoint et fluent de la vie humaine qu'il est si difficile à la conscience de ramasser et de posséder, trouve dans le temps de la liturgie vécue une règle, une mesure; et, plus profond que cette modulation, une unité secrète, préparatoire d'éternelle possession. Cela explique que ce temps liturgique puisse si aisément s'exprimer sous le mode du chant! Le *cri* en lui devient une *parole*. La parole en lui un chant mélodieux. Passer de ce *gémissement inénarrable* qui se murmure en nous, composant la plainte de notre durée, ce cri souvent angoissé, à la mesure, à la douce modulation, chanter de la sorte son existence et son destin, c'est l'œuvre du temps liturgique pour l'âme qui vit en lui, qui vit de lui. Car chaque existence singulière est soumise à un rythme qui lui est propre. Si l'homme pouvait connaître ce *nombre* secret de sa destinée temporelle-éternelle, alors il pourrait vraiment *chanter sa vie* dans une liturgie qui ne serait qu'à lui. C'est sans doute un aspect de la liturgie éternelle, c'est le *Misericordias Domini in aeternum cantabo*. Temps abyssal de notre destinée, substance de notre vie, qui subsiste au milieu des variations; — modulation ineffable de notre tragique histoire, oh! qu'il serait bon de vous connaître dès cette vie! Par la liturgie je pénètre en vous obscurément, *in aenigmate*.

Le temps liturgique est un temps général et social, universel et catholique; en lui toutes les expériences peuvent se fondre. Il prépare une vraie communion des histoires et

des consciences. Dans cette parenthèse obscure de « l'histoire », les destinées individuelles demeurent en lui virtuelles, silencieuses. Il ne leur donne pas une expression distincte, sauf à celles conjointes du Christ et de la Vierge. Le temps de la liturgie n'est pas le temps historique individuel, comme le temps psychique. C'est un temps à la fois astronomique et céleste, qui touche les deux bouts de la chaîne sans remplir l'entre-deux, où s'écoule, disais-je, la vie profonde de l'homme. C'est un temps astro-céleste, qui n'est pas celui de la vie humaine, médiane, réflexive, développante. Dans le temps liturgique la forme divine se trouve en contact avec la matière inférieure. De ce point de vue, le temps de la vie liturgique est un temps propice à l'hygiène de l'âme; il se soumet aux rythmes de la vie cosmique et biologique, il trouve affinité avec tout ce qui est cosmique et automatique en nous, mais encore il est le temps des opérations éternelles à l'intérieur de nos existences. J'ai dit qu'il n'avait guère de rapport avec le plan médian de la réflexion et de la croissance. Et c'est pourquoi ce temps liturgique provoque une sorte d'abêtissement chez ceux qui ne le subliment pas, et qui ne retiennent de lui que le recommencement d'automatismes sacrés, et, comme disait Renan, le divin électuaire du sommeil pieux.

Il existe une opposition entre l'immobilité de la matière (immobilité de vide, inférieure au temps) et l'immobilité divine (de plénitude, supérieure au temps qu'elle *comprend*, et qui est la Vie même). La liturgie, quand elle est pure routine extérieure, se rapproche de la répétition matérielle. Mais dès qu'elle est vécue par une âme vraiment spirituelle, elle intègre en elle la croissance actuelle de l'Église et de chaque chrétien, elle se rapproche ainsi de la Vie divine.

*
* *

Que l'historique puisse ainsi se répéter, le *temps perdu* vraiment se retrouver, une longue durée de mal se contracter et s'abolir en un instant réparateur, — toutes ces expériences qui paraissent porter la marque du mythe sont présentes dans l'univers de la foi.

Mais cette composition du temps supposé par la pensée

catholique la plus profonde se découvre davantage encore dans la notion de l'acte liturgique fondamental, dans le « sacrifice » de la messe.

La messe est un acte qui, à la fois annonce et rappelle, qui *rappelle-annonce* faudrait-il dire; et saint Paul, dans la première Épître aux Corinthiens, est si frappé par cette souveraineté de l'acte sur le temps qu'il renverse les termes temporels : il dit aux Corinthiens, dans des expressions intraduisibles, que, lorsqu'ils se réunissent pour le repas du Seigneur, « *ils annoncent sa mort jusqu'à ce qu'il vienne* ». Saint Thomas plus tard ramènera le langage au plan chronologique, lorsqu'il dira : *recolitur memoria passionis ejus... et futurae gloriae nobis pignus datur*. On peut dire que le sacrifice de la messe et l'Eucharistie n'ont pas encore été analysés de ce point de vue du Temps.

Les catégories qu'on leur a appliquées ont été d'abord celle de la *causalité* et de la *substance*, ensuite celle de l'*oblation* et du *sacrifice*. On s'est préoccupé, dans une première période, de penser la messe contre l'erreur de l'interprétation à tendance symboliste, que ce soit celle de Béranger au 13e siècle ou celle de Luther au 16e siècle. Alors, le concept de *substance* s'est présenté : il avait l'avantage de définir l'identité du Christ présent au ciel avec le « fondement le plus retiré » du pain et du vin. De nos jours c'est, semble-t-il, toujours en fonction de ces deux idées de *substance* et d'*oblation* que le théologien règle ses pensées. Et avec raison, parce qu'elles répondent à la réalité ontologique et morale de l'Acte divin, présent dans le temps et hors du temps. Et *l'acte* est plus que son *milieu*. Mais l'intelligence de ce milieu éterno-temporel deviendra bientôt nécessaire à l'intelligence de l'action qui s'y passe ou qui le marque. Et l'on ne voit pas qu'on ait encore mis sur le chantier l'étude du sacrifice en fonction des notions *d'événement* et *de reproduction, de réitération*. C'est à préparer cela que visent nos réflexions.

Les deux « catégories » principales qui sont nécessaires à l'intelligence profonde du sacrifice sont la *récapitulation*, et plus encore la *répétition*. Il est clair que l'acte du sacrifice « récapitule » comme un mémorial tout ce qui a été donné dans la vie, et que l'Évangile (entendons par là l'histoire extérieure et intime du Verbe incarné) se trouve ici

concentré dans un geste récapitulateur, qui est comme la substance de la révélation d'amour faite en Jésus, laquelle récapitulait à son tour les promesses et les germes antécédents et aussi tous les sacrifices futurs.

Mais ce n'est pas sur ce caractère de récapitulation que je voudrais ici insister, car il ne touche pas à ce qu'il y a de plus extraordinaire ontologiquement dans l'Eucharistie et le sacrifice.

C'est cette sorte de « réédition de l'unique » qui étonne la pensée protestante et qui lui paraît plus encore peut-être une impossibilité qu'une impiété. Impiété, puisque la répétition indique que le sacrifice n'a pas suffi. L'idée de la toute-suffisance de la grâce du Christ, parallèle à l'idée de la toute-puissance de Dieu, est une des assises, l'assise suprême peut-être, du message réformé. Impiété, en un sens second, puisque l'oubli de la suffisance amène les catholiques à imiter ou à répéter les actes de la piété païenne, à savoir les sacrifices toujours continués de victimes, substituées souvent aux vrais coupables par un procédé assez magique; ce que Dieu n'avait autorisé en Israël qu'à titre de figure et même d'ombre de l'avenir. Impossibilité ontologique plus encore, parce que ce qui est fait dans l'être une fois pour toutes ne peut pas proprement se répéter et se reprendre.

On voit Jésus anticiper son sacrifice du lendemain en proposant son essence aux disciples sous la forme d'éléments aussi séparés que le seront le lendemain (jour ou veille de la Pâque) son corps et son sang. Ceci suppose, si l'on écarte l'idée d'un geste purement symbolique, que l'Événement du lendemain, quoique unique en son genre, unique même dans la trame du temps, peut en une certaine manière s'*antéproduire*. Par conséquent, cela déjà implique la possibilité, au moins pour cet événement (et sans doute, par analogie, pour tous les autres), de se diviser en deux parts, dont l'une ne peut pas se répéter et dont l'autre peut se reproduire, avant que l'événement soit, ou après qu'il ait été[2]. Le Christ a prévu sa mort

2. Une controverse difficile s'est élevée sur le point de savoir si Jésus avait été crucifié la veille de la Pâque ou le jour de la Pâque. Les Évangiles synoptiques (Matthieu, Marc, Luc) semblent supposer que c'était la veille de la Pâque, la fête pascale tombant cette année-là

à un moment où rien ne la faisait prévoir si prochaine. Il a fait des actions qui n'ont de sens que par rapport à l'Événement du lendemain. Les actions de ce repas ont été une anticipation de l'Acte du lendemain. Cette proposition nous élève au-dessus du plan commun de l'histoire, puisqu'elle suppose dans le Christ une conscience prophétique par laquelle l'avenir aussi lui est présent. Et non pas (notons-le) son propre avenir, ses propres déterminations (dont on peut penser que certains hommes sûrs d'eux-mêmes peuvent les prévoir avant qu'elles soient intervenues), mais un avenir extérieur à lui, fait d'une multitude d'actes, de volontés libres, de circonstances contingentes, dont plusieurs étaient en elles-mêmes improbables. En d'autres termes, pour pouvoir annoncer d'une manière catégorique et sans crainte de se tromper, au soir du premier jeudi saint, le tissu si complexe, si improbable, et si précipité des événements qui allaient se dérouler le premier vendredi saint, il fallait soit une perspicacité prophétique surhumaine, soit un hasard tellement prodigieux que le calcul des chances le rend presque impossible à admettre sans une communication, quelle qu'elle soit, avec la simultanéité divine.

C'est pourquoi les apôtres, qui, eux, n'étaient pas élevés au-dessus du temps, qui ne savaient pas ce qui allait se passer le lendemain, ne pouvaient pas saisir pleinement ce qui se passait sous leurs yeux, ni même ce qu'ils faisaient. Ils étaient nécessairement dans une sorte de surprise, mêlée d'admiration et d'hébétude, comme devant une scène ou des paroles qu'aucune figure antécédente, aucun souvenir, aucune préperception ne permet d'assimiler. Mais, une fois l'Événement accompli, ils ne pouvaient manquer d'inter-

un samedi. (Il faut ici se souvenir que le jour juif était compté de crépuscule à crépuscule, et non pas de minuit à minuit, comme chez nous.) Simon le Cyrénéen revenait des champs, le vendredi après-midi. Ce n'était pas un jour de grande fête, semble-t-il, que le jour où Jésus, d'après les synoptiques, mourait. La fête, le sabbat allaient commencer le soir du vendredi.

Au contraire, l'Évangile de saint Jean dit expressément que le jour de la mort de Jésus était le jour même de la Pâque. Les Juifs n'entrent pas chez Pilate de peur de se souiller, afin d'être purs pour manger la Pâque. Et Jésus, dans saint Jean, meurt approximativement au moment où l'on immolait la victime dans le Temple. Il est désigné clairement comme le véritable Agneau de Dieu, dont les os ne sont pas brisés.

préter la Cène du Jeudi par le *Sacrifice* du Vendredi. Ils devaient les rapprocher et les unir dans l'espace immobile et pur de la mémoire.

D'autre part, Jésus disait aux disciples de *faire ceci*, donc de répéter.

On peut dire aussi qu'au cas même où Jésus n'aurait pas prononcé explicitement les fameuses paroles « faites ceci en mémoire de moi », la solennité, l'usage de la vie (impliquant que le repas est par essence répétition) enveloppaient ce commandement tacite, et qui demeurera aussi mystérieux en lui-même que le commandement d'amour promulgué à la même heure l'est peu. Ce qui est certain, c'est que, dès que les chrétiens se rassemblent, nous les voyons reproduire ce rite et le tenir pour le rite constitutif de la religion nouvelle, ce qui fondait le parti de Χρηστός comme religion, ce qui le distinguait, ce qui lui permettait d'être en puissance et en essence une *nova religio*.

Le temps qui suivit la première Pâques sembla s'être arrêté à jamais, *comme si cet Événement de la première Pâques continuait* toujours. Jésus avait exercé alors une extraordinaire (pour nous) mais toute simple et divine puissance sur le Temps, en faisant qu'un Événement puisse, quoique unique, s'*anticiper* et se *répéter*.

Et peut-être cette dissociation du temps historique en deux événements nous introduit dans l'essence même du temps, en opérant une séparation non contradictoire mais impossible pour nous à réaliser, entre plusieurs éléments de l'être historique, l'*itérable* et le *non-itérable*, comme je le dirai plus loin[3].

En général, on ne fait attention qu'à l'opération par laquelle le temps divise le présent en ces deux extases (comme dit Heidegger) que sont le passé et le futur.

Mais, sous ces extases dissociantes, il est une autre opération, plus profonde et que nous avons souvent mise en lumière après saint Augustin, celle par laquelle, laissant aller une part de notre existence dans l'oubli, le néant

3. De même que le mystère eucharistique nous introduit dans une analyse des divers éléments entrant dans la composition de l'être, quoique indissociables pour nous. Et cette analyse métaphysique n'a pas été sans action sur plusieurs philosophies, celle de saint Thomas, celle de Descartes, celle surtout de Leibniz,

d'être, le temps sublime une autre partie, celle qui se conserve dans la mémoire, celle qui demeure dans l'éternité.

Le temps, à chaque instant, nous fait mourir et ressusciter, divisant en nous une *dépouille* et une *semence*, — une mémoire-oubli capitalisée dans le corps et une mémoire éternisable, — qui constitue l'esprit et lui permet de n'être pas absorbé par l'Être premier.

*
* *

Le sacrifice chrétien offre tous ces éléments que distingue l'analyse mais *intégrés* dans un ordre simple et souverain.

D'abord les deux éléments, que nous appelons horizontaux (symétriques par rapport au présent) et que sont le *passé* et l'*avenir*. L'événement est *trinifié*, puisqu'il a existé avant d'être comme il existe après, sous des modes distincts. La *reproduction antérieure* est unique. Elle est l'œuvre du Christ seul, qui, avant sa Passion, fait la Cène, qu'il présente comme un sacrifice anticipateur. Et, après l'Événement, le sacrifice se reprend dans une reproduction, cette fois postérieure. Cette reproduction, qui ne peut plus être faite par le Christ, sera faite par ceux qui, en un sens, tiennent sa place, comme s'ils étaient pour lui une parole, un corps prolongé; c'est l'Église, c'est-à-dire ici des hommes qualifiés pour agir en son nom et par sa puissance.

Cette reproduction seconde, symétrique à la Cène par rapport à la Croix, offre les caractères inverses de la première : elle est multipliée et multipliable à tous les points de l'espace et du temps, alors que la reproduction antécédente était unique.

Entre-temps (si jamais l'expression *entre-temps* a son sens plein, c'est ici), entre-temps, dis-je, est intervenu l'Événement unique, et qui ne peut pas se reproduire, l'*hapax* de l'histoire du salut, qui est la Passion, sacrifice réel (rituel et sanglant), où le Christ selon saint Jean, saint Paul, l'Épître aux Hébreux, ces trois témoins, ne représente pas seulement l'Agneau, mais EST cet Agneau.

*
* *

Il est remarquable que, pour donner à l'Événement son caractère d'*unicité* et, en même temps, pour ne pas réduire

les répétitions de cet *Unique* à des symboles, pour assurer l'identité (sous un certain aspect) de ces deux essences si différentes, qui sont, d'une part, la Cène-et-les-Messes, — d'autre part, le sacrifice de la Croix, on est conduit à étendre l'acte sacrificiel historique jusqu'à la dimension d'une oblation éternelle.

On se voit amené à doter cet acte oblatif unique d'une valeur supra-temporelle, en somme à le hausser jusqu'à l'éternité sans toutefois l'affecter du caractère d'un acte intemporel, — qui en ferait aussitôt une chose mythique (car le propre du mythe est de confondre l'*éternel vivant* avec l'*intemporel dialectique*; on le voit dans le marxisme qui est du temps mythique). En somme garder toute la vérité de l'*hapax* et en même temps faire bénéficier cet *hapax* d'une possibilité de vrai renouvellement, voilà ce qui est impliqué dans la pensée et la conduite des premiers chrétiens.

Le problème que nous envisageons nous paraît être au foyer de l'*Épitre aux Hébreux*, puisque l'auteur s'y propose de traduire la réalité nouvelle de la foi (le Christ et sa mort sanglante) dans le langage officiel du sacerdoce juif.

Ce qui semble indiquer encore une fois que dans tout événement historique, il y a un élément intérieur vivifiant qui est capable de se reproduire dans le temps et aussi de se sublimer et de s'éterniser. Dans le cas du sacrifice du Christ, l'élément éternisable n'est pas telle et telle circonstance historique de sa passion, pas même « le sang »; c'est l'oblation, l'obéissance au Père jusqu'à la mort. Cela donnerait à penser que l'élément éternisable d'un acte historique est sa signification spirituelle.

Il est vrai (et de ce point de vue la dialectique des *Hébreux* et celle de l'*Apocalypse* paraissent analogues) que, si l'on veut éviter la contradiction qui consisterait à admettre une répétition de l'historicité comme telle, une multiplication de l'unique, une a-temporalité du temporel (en somme le *temps mythique*) — il faut admettre une situation d'oblation éternelle. Seule en effet une *situation éternisée* peut faire que la réalité d'un événement historique soit présente ailleurs qu'au lieu et au moment de son existence dans l'espace et dans le temps.

Et les plus profondes théories du sacrifice de la messe

sont celles où l'on se tient dans la perspective de l'*Épître aux Hébreux*, c'est-à-dire celles où l'on ne marque pas seulement la relation de la messe avec la Croix, mais son rapport avec l'oblation éternelle que le Christ, victime muée en gloire, offre dans la cité éternelle.

Si la réalité de l'*hapax* peut se reproduire, parce que son historicité a été sublimée en oblation éternelle, on conçoit que les sacrifices particuliers puissent se rattacher à un Sacrifice éternel par l'entremise de cette oblation éternelle. A un Événement singulier de jadis il ne pourrait y avoir de relation que par voie de mémoire ou de commémoration. Mais par le moyen de l'oblation éternelle, il y a une victoire sur le temps qui s'écoule, qui est comme arrêté et « racheté » par sa participation à cet éternel présent.

L'Événement historique du Calvaire est comme une source, d'où coule de l'eau. La source historique n'est plus, et on ne peut pas dire que l'eau que nous avons procède de cette source, mais cette source alimentait un réservoir placé sur la hauteur. Et c'est à ce réservoir que se ravitaillent ceux qui puisent des eaux. Les eaux qu'ils ont ainsi dans leurs fontaines sont bien les eaux de la source. Mais désormais l'eau descend *verticalement* d'un réservoir éternel.

Et c'est pourquoi le prêtre à la messe, bien qu'il se souvienne (*Unde et memores*) et qu'il reproduise des mots et des gestes qui n'ont eu lieu qu'une fois, n'attend pas que l'Événement se reproduise simplement parce qu'il le commémore. L'efficacité créatrice qui va constituer le « mystère de foi » procède de l'oblation du Christ dans l'éternité, où elle est toujours renouvelée, toujours présente, toujours actuelle.

Pour parler le langage mystérieux et symbolique mais réel de la liturgie de la messe, en Occident comme en Orient (malgré le déplacement de l'épiclèse qui oppose l'Orient et l'Occident sur un point sans importance ici), le prêtre attend la transsubstantiation d'une action de l'Esprit-Saint descendant sur les offrandes. On pourrait dire aussi que, bien qu'il se souvienne toujours de la Passion (maintenant assumée en gloire, *gloriosa passio*), de la Résurrection et de l'Ascension, il n'entre en contact direct qu'avec l'*Éternel Présent*, qu'avec *Sublime altare tuum*.

Ainsi l'élément éternisable de l'acte historique accompli dans l'*hapax* est dans la signification d'oblation que lui donne, sur la croix et dans toute sa vie antécédente où la croix était toujours présente et virtuellement acceptée, la volonté de Jésus, magnanimement unie à celle de son Père, dont il se distinguait mais ne se séparait pas. On pourrait dire, en donnant au mot d'*anaphore* en latin une signification assez neuve quoique traditionnelle, que l'ABLATION par laquelle la mort arrachait le Christ aux circonstances et au contexte de l'espace-temps, que cette ABLATION était temporelle et que son *hapax* ne pouvait pas se répéter, *alors que l'*OBLATION, *étant intérieure et plus profonde que la succession, n'avait qu'un site et une occasion dans l'Événement, et pouvait se répéter soit dans la durée éternelle, soit dans la durée temporelle par un mystère de foi*, si du moins la causalité divine créatrice le permettait.

Et c'est en quoi consiste selon nous, du point de vue métaphysique où nous nous plaçons dans cette étude, le mystère de la messe. La messe reprend le sacrifice, elle ne le réédite pas historiquement, puisqu'il est fait en une fois historique qui est une fois pour toutes. Mais elle le reprend et le répète pour tout ce qui peut être repris et répété sans absurdité et sans contradiction. Et ce qui peut être repris ou répété, c'est intemporellement l'oblation de celui qui s'est une fois offert et qui est dès lors entré dans une éternité fixe, et d'autre part c'est sur la terre et dans le temps l'acte liturgique de l'action qui répète l'Acte unique et à laquelle le Créateur communique dans le mystère l'efficacité et la réalité de l'événement irrépétable.

JEAN GUITTON,
Professeur à la Sorbonne.

BIBLIOGRAPHIE

Olivier Clément : *Transfigurer le temps.* Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959; in-8°, 220 pp.

Cette étude vient s'insérer dans la série déjà nombreuse des recherches contemporaines sur le temps, non pas considéré comme durée, mais comme dimension cosmique de l'histoire, où la religion — disons mieux : les religions et les gnoses — occupe une grande place. L'impression laissée par la lecture de ces pages est, au ralenti, sensiblement la même que celle retirée par un coup d'œil jeté sur la table des matières que voici :

I. Le temps cyclique : 1) La conception archaïque : la répétition comme retour au Paradis; 2) Les systématisations et la conception ascétique : la répétition comme signe de l'enfer; 3) Temps cyclique et christianisme. — II. Dieu dans le temps : 1) Nouvelle structure de la temporalité; 2) Le temps linéaire de l'Ancienne Alliance; 3) L'économie du Fils : le temps récapitulé et libéré. — III. L'économie du Saint-Esprit et le temps déifié : 1) La double « économie » de l'Esprit; 2) La tension entre le temps et l'éternité : Kénose du Saint-Esprit et Apocalyse; 3) Le caractère eschatologique du temps de l'Église; 4) Prière de Jésus et « sophrosynè »; 5) De quelques limites de l'histoire; 6) Développement dogmatique et Tradition; 7) La construction du Royaume de Dieu; 8) De l'enfer.

Les exposés de ces chapitres, en général assez courts — ce qui est une qualité pour un tel ouvrage — sont bourrés de citations, brèves ou longues, ou d'allusions à des œuvres anciennes et modernes. C'est moins là un étalage d'érudition qu'une manière de faire vibrer autour du sujet toute la littérature dont les sonorités frisent tantôt l'exaltation mystique, tantôt le cauchemar. Tout n'est pourtant pas également digéré. Notons-le : c'est en raison de la tradition de l'Église orthodoxe que l'auteur nous parle. Celle-ci y est présentée suivant cette manière moderne d'y faire entrer tout ce qui cadre avec ce que l'on veut bien n'en point exclure. Les pages suggestives et riches ne manquent pas.

D. O. R.

Thomas-G. Chifflot, o. p. : *Approches d'une théologie de l'Histoire.* Éd. du Cerf, Paris, 1960, 127 pp.

Ce petit livre est une sorte de table ronde où l'auteur dialogue avec Oscar Cullmann, le P. Louis Bouyer, le P. Chenu et le P. Teilhard de Chardin, sur des thèmes convergents : le Christ et le temps, l'Eschatologie, la vision chrétienne de l'Histoire. Au P. Bouyer, il reproche une excessive dualité entre le Royaume de Dieu et le monde; au P. Teilhard de Chardin de réduire l'histoire, l'Histoire Sainte, à la « cosmogénèse ». Avec le P. Chenu, il soutient cet apparent paradoxe d'un Thomas d'Aquin maître de la théologie de l'histoire. Quant aux réflexions sur la pensée de Cullmann, elles ont paru ici même, dans notre cahier n° 13 de 1948.

M.-D. B.

Nicolas Liesel : *Les liturgies catholiques orientales par l'image.* Traduit de l'allemand, Paris, Letouzey et Ané, 1959; in-6, 156 pp., 18 NF.

On voudrait pouvoir dire beaucoup de bien de ce livre dont l'original allemand a paru en 1956 et dont la présente édition française porte en exergue : « A l'approche du concile œcuménique unissons-nous davantage à nos frères orientaux pour prier en vue de son succès. » Hélas ! si le texte contient des indications sommaires, utiles et faciles à consulter, ce volume ne présente nullement, dans ses nombreuses illustrations, ni le caractère ni surtout le cadre des liturgies orientales authentiques, de celles de tous ces frères auxquels l'auteur voudrait qu'on s'unisse. Comme on l'a fait remarquer (cf. *Irénikon*, 1958, p. 260) : « 1° la plupart des photographies représentent des messes simples et même basses et non pas la divine liturgie; 2° à l'exception de celle de rite byzantin, aucune communauté ne semble disposer d'une chapelle meublée selon les exigences rituelles. Le plus souvent, les photos montrent un autel latin...; 3° parmi tous ceux qui emploient du pain soi-disant fermenté, il n'y a que les seuls Russes qui ont du pain digne de ce nom. Les autres semblent tous avoir l'idée que l'idéal du pain eucharistique est l'hostie latine...; 4° les « aubes en dentelles » marquent un emprunt à une sacristie latine de nos pays; 5° le visage glabre, le pouce et l'index joints après la consécration sont aussi garants d'une origine occidentale; 6° les Coptes devraient se tenir à l'autel nu-pieds, or ils sont chaussés; 7° il y a une tendance générale à employer un corporal latin, etc. » On pourrait multiplier ces exemples. Tout compte fait, dans beaucoup de cas, le lecteur non initié ne saisira pas vraiment en quoi ces liturgies se distinguent de la nôtre alors qu'il y aurait eu moyen de le faire en recourant aux cadres appropriés. C'est dommage, car c'eût été l'occasion, en une édition aussi luxueuse, de mettre en valeur le

désir du Saint-Siège de conserver dans toute leur pureté les liturgies orientales, ce que rappelle encore S. Ém. le cardinal Tisserant dans la préface qu'il a daigné faire à cet ouvrage.

D. O. R.

Jacques Zeiller : *La Croix conquiert le monde* (Coll. « Je sais — Je crois »), Fayard, Paris, 1960, 120 pp.

Le nom de l'auteur du volume garantit à lui seul la qualité de l'information et la clarté de cette rapide synthèse d'histoire des trois premiers siècles chrétiens. Mais l'agréable surprise réservée au lecteur tient dans les amples morceaux choisis de l'ancienne littérature chrétienne qui illustrent chacun des chapitres : des hymnes néotestamentaires à la Passion d'Euplus de Catane en passant par les chapitres fondamentaux de la *Tradition Apostolique*, des *Constitutions Apostoliques* et de l'*Euchologe de Sérapion*. On ne saurait souhaiter meilleure initiation à l'histoire liturgique pour le fidèle cultivé.

P. J.

Jean Labbens : *L'Église et les centres urbains*. Éditions Spes, 79, rue de Gentilly, Paris-13e, 1959, 136 pp.

Certaines caractéristiques de « l'homme de la ville » nous sont d'abord rappelées dans ce livre. Le citadin est un migrant parce que les villes supposent un afflux de population rurale. Il se trouve pour ainsi dire en continuels déplacements, dans une situation d'étranger et en perpétuelle mobilité sociale. Il devient un « homme de la masse », anonyme, privé de visage, agissant en isolé, sous l'effet de décisions individuelles. Les membres de la masse ne réagissent guère les uns sur les autres et ne se partagent pas l'expérience acquise. Ainsi la vie urbaine réalise un passage à un nouveau mode de vie, à une nouvelle civilisation.

L'urbanisation, d'après l'auteur, n'exerce pas une causalité propre sur la vie religieuse : elle ne s'accompagne d'une désaffection religieuse que pour s'être produite dans des conditions spéciales de migrations de masse où le migrant n'est plus intégré dans des groupes véritables.

Dans les villes, l'Église rencontre donc des masses; l'apostolat doit en tenir compte. Nous présentons à une masse des modes de pensées, de vie et d'adhésions qui sont conçues pour des groupes cohérents et fortement structurés. Par exemple, combien de lieux de culte ne sont ouverts au public que d'une façon toute théorique ! De fait, certains sont réservés à des initiés ou des habitués (des enquêtes le prouvent), d'autres ont encore des horaires inadaptés au rythme de la vie urbaine, sans parler des procédés d'annonces, d'affichages et de publication qui n'atteignent pas la foule des citadins isolés et

mobiles à l'extrême. La pastorale des villes est-elle, peut-elle être une pastorale de migrants, se demande l'auteur ? Mais, poursuit-il, le problème fondamental des villes est de permettre à la société une nouvelle intégration. Ce n'est pas un problème religieux au sens strict; toutefois la religion joue un rôle intégrateur et les forces religieuses contribueront à rendre possible une solution.

Ainsi ce livre apporte des éléments de réflexion aux pasteurs. A-t-on assez pris conscience, par exemple, de ce caractère migrant du citadin, ne serait-ce que sous l'aspect géographique ? Que deviennent ceux qui participent à l'exode massif des grandes vacances, aux départs de Pâques ou de Noël ou des week-end d'été ? Sait-on assez prévoir leur absence de la communauté locale, les y préparer et se mettre au service des « gens de passage », qu'ils soient peu nombreux ou qu'ils constituent d'énormes vagues comme dans certaines stations touristiques d'été ou d'hiver ? Les déplacements pour le travail, non seulement à l'intérieur des agglomérations, mais de villes à villes ne semblent pas diminuer. Les membres de certaines professions sillonnent les régions de France. Comment leur vie religieuse est-elle assurée ?

Autre sujet de réflexion : la perspective que l'auteur aborde à la fin, trop brièvement d'ailleurs, perspective très riche, mais très complexe que sociologues chrétiens et pasteurs n'ont pas encore assez étudiée : « Il est temps de se souvenir que la Jérusalem Céleste apparaît comme une ville et une vision de paix. » En effet, nous assistons, un peu partout, à la création de centres urbains avec leurs réussites, leurs imperfections et parfois leurs dangers pour les hommes : la ville est devenue une réalité sociale familière mais, dans le fond, assez mal connue. D'autre part, les textes sacrés esquissent le Monde Nouveau sous les traits, parmi d'autres, d'une Cité Sainte descendant d'auprès de Dieu, bien construite, parfaite... Profitant de recherches sociologiques sur la ville, une réflexion religieuse profonde sur ce diptyque enrichirait certainement fidèles et pasteurs.

Centre Catholique de Sociologie religieuse : *Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe dominicale*. Éditions Fleurus, 31-33, rue de Fleurus, Paris-6e, 127 pp.

Ce guide est le fruit d'un travail de collaboration entrepris sous la direction du chanoine Fernand Boulard.

A juste titre, les limites d'un recensement de pratique religieuse dominicale sont d'abord rappelées pour souligner ensuite le but d'une telle opération : mieux comprendre les hommes et aboutir à une action apostolique d'ensemble. Cet ouvrage bénéficie de l'expérience collective accumulée depuis des années au cours de nombreux recensements effectués à travers la France et ailleurs. D'une façon précise et claire, il propose un ensemble de réflexions et de conseils judicieux sur les points suivants :

— Préparation de l'enquête et son exécution.

— Le questionnaire : divers types de bulletins utilisés (en souli-

gnant qu'aucun n'est passe-partout), contenu des diverses questions, exemple de directoire.

— L'exploitation statistique avec l'établissement des tableaux et l'indication des codes.

— Le pourcentage exact des messalisants.

— L'interprétation sociologique de la pratique religieuse dominicale par rapport aux principaux cadres sociaux (groupe socio-professsionnel, âge, système de valeurs, etc.).

— Enfin les principales lignes de recherche de l'interprétation pastorale.

La légitime brièveté de la conclusion ne doit pas cacher son importance : pour mener à bien un recensement de pratique religieuse — l'on pourrait dire toute recherche sociologique — la compétence et l'expérience sont nécessaires. Le conseil de personnes expérimentées est indispensable, sans oublier aussi le calcul des sacrifices de temps et d'argent. Bref, s'asseoir avant d'édifier la tour, afin qu'elle ne reste pas inachevée.

Abbé Adrien Friedmann : *Paris, ses rues, ses paroisses, du Moyen Age à la Révolution.* Préface de Gabriel Le Bras, Plon, 8, rue Garancière, Paris-6e, 1959, 439 pp.

Cette importante recherche historique très poussée décrit l'origine et l'évolution des circonscriptions paroissiales du Paris intérieur en parcourant cinq principales étapes :

I. Les seigneuries ecclésiastiques de Paris, des origines au 18e siècle (abbayes de Sainte-Geneviève, Saint-Germain-des-Prés, Chapitres de Notre-Dame et de Saint-Merry...).

II. Les paroisses de Paris et de ses faubourgs aux 11e et 12e siècles : La Cité, la rive droite, l'organisation des faubourgs.

III. Seigneuries et paroisses : étude comparative des frontières paroissiales et seigneuriales et l'influence de celles-ci sur la topographie paroissiale.

IV. La topographie paroissiale du 13e siècle.

V. Permanence des paroisses de la ville et réorganisation des faubourgs aux 17e et 18e siècles.

Enfin les cent dernières pages sont des pièces annexes ou justificatives et des plans en couleurs.

L'auteur souligne dans ses conclusions générales comment la paroisse d'autrefois a été un facteur d'unification urbaine, assumant dès le 13e siècle plusieurs tâches temporelles qui débordaient les fonctions du ministère sacré. La circonscription religieuse était devenue un organe administratif où le curé jouissait d'attributions civiles héritées en partie de la seigneurie. A la différence de la paroisse rurale qui resta soumise à l'autorité du seigneur local, la paroisse urbaine devint la cellule de base au point de vue administratif et municipal.

L'histoire des paroisses du Moyen Age illustre aussi les rapports que la circonscription paroissiale aura toujours à entretenir avec les

structures géographiques, économiques et sociales. Nous retrouvons ainsi les problèmes actuels et délicats, soulevés par l'essor démographique des villes, concernant la création de nouvelles paroisses ou la rectification d'anciens territoires.

JULIEN POTEL.

Peter Biss : *Selig bist Du*, Marienpredigten aus Bibel und Liturgie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1958, 87 pp. Broché, sans indication de prix.

On aurait grand tort de ne voir dans ce petit ouvrage qu'une unité de plus dans un genre plutôt trop abondant et souvent si décevant. Disons-le d'entrée : les amateurs « d'histoires » édifiantes et d'envolées sentimentales resteront sur leur faim, ils n'en trouveront pas trace dans le livre de M. Biss ! Chargé pendant quelques années de la direction d'un petit pèlerinage marial dans l'extrême Nord de l'Alsace, il s'est attaché à penser sa prédication à partir des sources authentiques et sûres. Théologien solide, exégète averti et liturgiste de classe, il nous offre de la sorte, sans en avoir eu l'intention expresse, une véritable « mariologie », également éloignée des exagérations intenables et vides malheureusement trop fréquentes que d'un minimisme doctrinal que l'Église ne peut que condamner; mariologie non point systématique, mais dispensée à la manière de la liturgie, au gré des occasions et des besoins. A cet égard, ce petit livre se recommande autant pour la lecture spirituelle que comme instrument de travail pour la prédication.

Mais là n'est pas la seule ni peut-être sa principale originalité. Il débute par deux chapitres sur : 1° « la place de la prédication mariale dans (l'ensemble) de la proclamation chrétienne », et 2° « les sources de la prédication mariale et leur utilisation », chapitres qui mériteraient de figurer d'emblée dans cette « théologie pastorale » qui reste toujours à faire. Les lecteurs de *La Maison-Dieu* connaissent d'ailleurs la pensée de M. Biss : il s'en est expliqué dans son article, « L'utilisation des thèmes bibliques de Marie dans la prédication » (n° 38, pp. 70 sq.).

Autre originalité remarquable : avant de présenter ses esquisses de sermons pour la Chandeleur, l'Annonciation, les Sept Douleurs, l'Assomption, la Nativité et l'Immaculée Conception, M. Biss nous introduit, selon le titre que Nikolussi donna naguère à son petit art oratoire chrétien, dans « l'atelier du prédicateur ». Ce dernier est invité à méditer d'abord pour lui-même le « sens de la fête » en la situant dans l'ensemble de l'économie du salut et en s'aidant des textes scripturaires et liturgiques. Ce n'est qu'après cette réflexion que l'auteur présente deux, souvent trois sermons pour la fête en question. Non pas, comme on pourrait s'y attendre, en orchestrant différemment les matériaux précédemment rassemblés, mais en faisant chaque fois œuvre originale. C'est dire qu'il y a dans ces pages d'une rare densité d'abondantes suggestions pour bon nombre d'au-

tres sermons. De toute façon on aimerait voir ce petit livre entre les mains de tous les séminaristes et jeunes prêtres — et pourquoi pas dans celles des « anciens » — pour qu'ils puissent y apprendre à l'école d'un maître « comment cela se fabrique, un sermon ».

La deuxième partie, qui a donné son titre à l'ensemble — « Bienheureuse est-tu » — présente huit esquisses de sermons de la même veine scripturaire et théologique montrant comment les Béatitudes ont été réalisées d'une manière éminente dans et par la Vierge Marie (pour qui sait tant soit peu y faire, cela représente huit autres sermons commentant les Béatitudes !).

On comprendra certainement, après ces quelques indications — trop longues pour une brochure de 80 pages, trop courtes pour un travail de cette valeur — que nous souhaitons vivement voir M. le curé-doyen de Bouxwiller récrire très vite son précieux opuscule à l'intention du lecteur de langue française — en insistant davantage (il faut bien que nous lui fassions au moins une critique !) à propos de la première béatitude, sur la spiritualité des « Pauvres de Yahvé » qui est venu culminer dans la Vierge et doit être celle de tout chrétien.

H. Oster,
Curé d'Offendorf.

Ferdinand Kolbe : *Hinauf nach Jerusalem*, 74 Messansprachen für die Zeit von Spetuagesima bis Ostern, Paulinus-Verlag, Trier, 1958, 120 pp. Relié pleine toile sous jaquette, sans indication de prix.

L'auteur, qui est secrétaire de rédaction du *Liturgisches Jahrbuch*, offre dans ce petit volume impeccablement présenté soixante-quatorze homélies pour le temps de la « *montée à Jérusalem* », de la Septuagésime à Pâques (deux pour chaque dimanche; deux pour les semaines de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime; une, et souvent deux, pour tous les jours à partir du mercredi des Cendres; deux pour la Nuit pascale), ainsi que de très courtes suggestions pour trois séries de sermons de Carême. Partant des textes liturgiques et monnayant au fil des jours les grands thèmes de la sainte Quadragésime, ces allocutions très courtes (en général elles ne dépassent pas la valeur d'une page), intentionnellement sobres et sans prétentions, offrent d'utiles suggestions aux prêtres du ministère toujours plus ou moins bousculés et donc heureux de trouver où s'inspirer, à ceux d'entre eux surtout qui, de plus en plus nombreux, tiennent à rompre chaque jour le pain de la Parole, en particulier durant le Carême. Nous n'avons pas besoin de souligner spécialement la réelle valeur de cet ouvrage : c'est une publication de l'Institut liturgique de Trèves, et ce label est une garantie plus que suffisante.

H. Oster.

Chronique biblique

Les rapports entre un ouvrage biblique et la pastorale liturgique peuvent être de nature très diverse. Le livre peut traiter du culte dans la Bible, ou, plus en général, des idées religieuses exprimées ou mises en action par la Bible : en ce cas, une transposition est souvent nécessaire pour passer au culte chrétien, mais elle se fait d'ordinaire sans trop d'effort. Ou bien le livre favorise l'intelligence de textes utilisés par la liturgie, peut-être d'une manière assez large en éclairant leur contexte : il nourrira alors la contemplation liturgique elle-même, au prix parfois d'un certain ajustement. Ou enfin les thèmes qu'il aborde touchent le mystère du salut et se trouvent au point de convergence essentielle entre la liturgie et la Parole de Dieu. Au lecteur, en s'aidant s'il plaît à Dieu de nos suggestions, de moudre sa farine et cuire son pain.

1. Ouvrages généraux

Ces premiers ouvrages n'ont pas été composés à l'adresse des liturgistes plus que d'autres. Les liturgistes y puiseront, par aimantation, ce qui peut leur convenir.

Sans nom d'auteur, mais sous une étiquette collective imposante, nous arrive du Canada une Bibliographie ronéotypée [1] qui rendra de grands services pourvu qu'on ne lui demande que ce qu'elle offre. Les références sont orientées vers la théologie, la spiritualité, la pastorale; elles laissent de côté tout auteur non catholique ou n'écrivant pas en latin, français ou anglais; elles portent sur 28 revues dépouillées en totalité de 1920 à 1957 inclus (mais il y a, par exemple de la *Revue Biblique*, des articles plus anciens), 75 volumes analysés dont les chapitres sont répartis en divers endroits, et un bon nombre d'ouvrages cités simplement à leur place. Les quelque 9.000 titres ainsi obtenus sont classés en quatre sections : Introduction à la Bible, Ancien Testament, Nouveau Testament (avec une sous-section sur Jésus), Thèmes bibliques (400 thèmes, évidemment d'importance très inégale, où le culte de l'Ancien Testament comme celui du

1. Les Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal. *Bibliographie biblique*, Montréal, 1855 Est, rue Rachel, 1958; 398 pp. polycopiées.

Nouveau Testament occupent leur place). Les subdivisions des sections 1 et 4 étant classées par ordre alphabétique et ne comportant que peu de renvois, il faudra apprendre à se servir de l'index final (des sujets, non des auteurs). Quelques fautes d'orthographe, quelques fiches copiées deux fois, ne feront de mal à personne. On pourrait relever des oublis [2], discuter le classement parfois trop verbal des articles cités. Mieux vaut remercier les ouvriers désintéressés qui, dans les limites que nous avons notées, nous aideront à mettre à profit les travaux de tant d'autres.

Le Vocabulaire publié après la mort du P. Bonsirven [3] entend secourir le lecteur embarrassé par les correspondances imparfaites entre le langage sémitique et le nôtre. Ce sont des notices qui indiquent la valeur essentielle d'un mot et souvent l'enchaînement de ses acceptions. Si beaucoup sont claires et bien en place, certaines sont d'un laconisme excessif (primauté du Christ, reconnaissance envers Dieu), d'autres décevantes (Cène, Eucharistie, Fils d'homme, Roi) ou classées sous des étiquettes peu bibliques (diététiques [lois], étymologies, survie d'outre-tombe, etc.). La brièveté voulue de l'ensemble pouvait se racheter par une rédaction très soignée et par des renvois plus nombreux. Il est probable que cet ouvrage ne rendra pas les services qu'on en escomptait.

La connaissance de la Terre Sainte semble n'apporter à la pastorale liturgique qu'un soutien très indirect. Le P. du Buit nous aidera à en faire plus de cas [4]. Le cadre est d'abord décrit, le pays, son climat, ses ressources, les possibilités qu'il offre au peuplement et aux activités. Ensuite vient une « géographie historique » : un chapitre rapide sur les critères d'identification des sites anciens, une description des voies de circulation, une histoire des populations depuis le temps des tribus jusqu'à la Judée d'Hérode. Deux pages sur les Évangiles forment une (trop) brève conclusion. Il faudra recourir à l'index onomastique, très détaillé (pp. 179-231), pour retrouver les villes dans le fascicule de cartes. La destinée du peuple élu ne s'est pas déroulée en un imaginaire « pays des merveilles », pas plus qu'en un temps mythique. Si les pèlerins de Palestine aiment revoir les lieux où s'est préparé et déroulé le mystère de notre salut, il y a un profit analogue à fréquenter, bien que ce ne soit nullement un guide de pèlerinage, ce livre sérieux écrit par un homme qu'a tout tout réobservé sur place [5].

2. Par exemple Clamer et de Vaux ne sont pas cités à propos de la Genèse. Les autres fascicules de la Bible de Jérusalem figurent ailleurs, non parmi les commentaires, mais dans les « études générales » sur chacun des livres; par contre la Bible de Pirot n'est citée que pour l'Exode.

3. Joseph Bonsirven, s.j., *Vocabulaire biblique* (Coll. « Théologie, Pastorale et Spiritualité » : Recherches et Synthèses), Paris, Lethielleux, 1958, 185 pp.

4. Michel du Buit, o.p., *Géographie de la Terre Sainte*, Paris, Éd. du Cerf, 1958, un vol. de 237 pp. et un fasc. de 18 cartes.

5. Jérusalem aurait pu être traitée plus au large, pour donner un soubassement réaliste à la théologie de la Ville sainte, capitale reli-

M. l'abbé Carmignac [6] a voulu faire justice de certaines affirmations d'A. Dupont-Sommer et J.-M. Allegro. Ni en sa personne, ni en son œuvre, Jésus-Christ n'a « copié » le Docteur de Justice connu par les fouilles de Qumrân; rien ne permet d'assurer qu'il dépende de l'essénisme. Chaque fois, tous les textes d'où l'on a tiré des rapprochements sont relevés et passés au crible : c'est un modèle de vérification patiente, suivant les principes de méthode comparative qui sont très bien formulés pp. 78 s., 102, 113, 156 s. [7]. Impossible de trouver ailleurs qu'en Jésus ce qui met le Sauveur du monde au-dessus des saints de l'Ancien Testament. On aimera relire au passage quelques beaux textes, tels que les poèmes et prières cités au chapitre 3, apparentés à ce qu'il y a de plus haut dans les Psaumes et dans la piété du Judaïsme.

2. La foi et le culte de la Bible

Les deux volumes de M. l'abbé Auzou ont vite trouvé leur public [8]. Le premier en effet est déjà réédité, après une refonte radicale. Il veut aider le lecteur à « s'approcher de la sphère particulière de réalités qu'est la Bible et à commencer sans tarder à y entrer » (p. 51). Il souligne fréquemment le lien de nature qui unit la Bible et le culte, soit que la naissance de l'Écriture ait été liée au « service » israélite, soit que dans l'Église chrétienne la liturgie ait été « le ' lieu biologique ' de la ' *lectio divina* ' » (p. 424, n. 1). Il présente la Bible comme parole de Dieu adressée à la foi, fait entrevoir les fruits qu'on y peut cueillir, rappelle comment elle s'est formée, montre par de beaux exemples la valeur propre du vocabulaire biblique, souvent masquée par la traduction usuelle, retrace la longue histoire de l'intelligence de la Bible par l'Église [9]. Le tome II replace la littérature biblique dans le milieu de l'histoire d'Israël et même de l'ancien Orient depuis le 4e millénaire avant le Christ : c'est donc un récit continu où l'on voit apparaître successivement les écrits des deux Testaments. Une part d'hypothèse critique est, au besoin, réser-

gieuse d'Israël, métropole messianique et figure de la cité céleste. Là-dessus on trouvera à glaner dans le tome II du P. de Vaux cité plus loin.

6. Jean Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ*, Paris, Éd. de l'Orante, 1957, 165 pp.

7. Il est juste d'observer que M. Dupont-Sommer s'exprime aujourd'hui en termes bien moins tranchants : voir *Les Écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, Payot, 1959, pp. 381-392 (p. 387, lire quatre fois : Stendahl).

8. Georges Auzou, Connaissance de la Bible : I. *La Parole de Dieu*. Approches du mystère des saintes Écritures, Paris, Éd. de l'Orante, 1956, 255 pp., 2e éd., 1960, 444 pp.; II. *La Tradition biblique*. Histoire des écrits sacrés du Peuple de Dieu, *ibid.*, 1957, 462 pp.

9. Ce chapitre important (pp. 317-391) constitue la principale nouveauté de la réédition. Il expose surtout les faits de l'Église catholique, mais contient aussi des indications sur les autres Églises chrétiennes et sur la communauté juive.

vée au passage. Chaque volume comporte de bons index et un choix d'indications bibliographiques en français. Dans l'intention de l'Auteur, ces deux volumes ne guident qu'une première étape de la lecture. Il faudra ensuite aborder les livres séparément, et enfin seulement les « thèmes » (I, 51 s.). Heureux ce professeur qui n'est pas victime de la scolarité et qui nous offre un ouvrage non pas « facile » mais accessible au chrétien cultivé et affamé, un si bon instrument de culture où s'allient la densité et le sérieux, la compétence et la chaleur religieuse [10].

A la demande de M. l'abbé Caffarel, dix exégètes de renom avaient préparé des notices qui se sont assemblées en un volume sur de grands Thèmes bibliques [11]. Citons-en les titres, dont le choix et la suite sont suggestifs. 1 : Le dessein de Dieu : l'élection, l'alliance, le peuple de Dieu; 2 : La révélation de Dieu (Saint est le Seigneur, Dieu parmi nous, Dieu notre père); 3 : Les exigences de Dieu (pauvreté, foi, service); 4 : La fidélité de Dieu (péché, conversion, rétribution); 5 : La victoire de Dieu (Messie, Exode, Royaume, Esprit). On est fort embarrassé pour exprimer une préférence. Plus ou moins chargés de citations et de renvois, tous ces chapitres brefs et riches marquent les étapes successives du thème proposé. Ils présupposent une certaine connaissance de la Bible, mais ils aiguisent le désir de s'y plonger plus profond.

Les conférences de Strasbourg publiées par Dom Duesberg en 1947 atteignent leur troisième édition [12]. Deux chapitres préliminaires éliminent les préjugés contre l'Ancien Testament et définissent la tâche de la critique. On entre ensuite dans le vif du sujet : les héros et écrivains (les hommes de l'Ancien Testament, leurs façons de vivre et de penser); le Dieu des Pères (monothéisme et attributs de Dieu); les saints de l'Ancien Testament (les hommes encore, dans leurs rapports avec Dieu); la geste du peuple de Dieu. Les mots de « valeurs chrétiennes » dans le titre ne doivent pas faire penser que le critère chrétien soit sans cesse en vue, les relations entre les deux alliances, la place du Christ à leur charnière : il s'agit plutôt de la « valeur » que garde l'Ancien Testament pour les hommes et les chrétiens d'aujourd'hui. La manière du conférencier sort du déjà vu : il possède une large érudition, il la possède même assez pour ne s'en point parer. Il a l'art de la conférence conduite avec souplesse. Il écrit d'un style pittoresque, « éblouissant », dit Mgr Weber, et si parfois lui échappe une pointe de clinquant ou une maladresse [13], le plus souvent il abonde en formules heureuses. Il nous

10. Les liturgistes amis de la Bible attendent l'étude de l'Exode annoncée sous un titre prometteur, *De la servitude au service*.

11. M.-E. Boismard, etc., *Grands Thèmes bibliques*, Paris, Éd. du Feu Nouveau, 1958, 190 pp.

12. Hilaire Duesberg, o.s.b., *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament* (Coll. « Bible et Vie chrétienne »), Préface de Mgr J. J. Weber; 3e éd., Tournai et Paris, Casterman; Éd de Maredsous, 1960, 144 pp.

13. Ainsi le bas de la p. 63 laisserait entendre que le monothéisme fut l'une des grandes inventions de l'humanité.

donne l'exemple d'une science critique qui sert la foi et sait se rendre abordable.

Une thèse du P. Beaucamp, datant de 1953 et dont des extraits ont paru dans les revues, retrouve son unité dans une nouvelle rédaction [14]. L'idée centrale en est que la Bible va « du Dieu de l'histoire au Dieu de l'univers » : la première perception religieuse d'Israël était l'Alliance, l'intervention de Dieu dans l'histoire du peuple et des hommes, puis cette perception s'élargit jusqu'à la puissance cosmique du Créateur. Cette vue, avec toutes ses conséquences, entraîne une « théologie des réalités matérielles dans l'Ancien Testament » (p. 7), qui peut apporter beaucoup au liturgiste, s'il est vrai que celui-ci prend à cœur le sens des créatures matérielles dans le dessein divin. Il se peut d'ailleurs qu'il soit tenté parfois de discuter ce travail, mené avec entrain, toujours attentif aux rapprochements d'actualité (avec parfois une pointe d'apologétique familière), mais il y trouvera une foule de textes dont le rapprochement est évocateur. D'autre part, plusieurs indications explicites concernent le culte ou les fêtes [15].

Le livre de M. l'abbé de Surgy [16] part de cette définition déconcertante d'une mystique : « Idéal qui (le) fait agir et (le) soutient dans ses entreprises » (p. 7). Souci, sans doute, de prendre contact avec l'auditoire ? Une rapide mise au point d'une telle dévaluation restait possible, d'autant que la suite du livre, en fait, ne se ressent guère de cette gaucherie initiale. Neuf « étapes », donc, pour l'Ancien Testament, suivant en gros l'ordre chronologique, sauf la dernière sur les Pauvres, et quatre pour le Nouveau Testament, suivant une division thématique (le Christ, l'Église, païens et juifs, le retour du Christ). Les textes allégués sont bien choisis et groupés, les ouvrages cités sont sérieux. Le contenu des chapitres eût gagné à être mieux mis en valeur par des divisions plus organisées et un style plus vivant : sans retomber dans le genre du manuel, qu'il cherchait à éviter, le livre serait un meilleur instrument de recherche et de découverte.

Le P. Cantinat a eu l'idée originale d'étudier le déroulement de la Bible sous quatre angles qui permettent d'analyser la pédagogie divine [17]. Pour « mener le monde à la maturité voulue » (p. 9) et le préparer à accueillir le Christ, Dieu a procédé par l'intermédiaire de témoins; par présentation concrète et sensorielle, non par idées; par « stimulation », en usant de promesses et d'épreuves; par « contact », en créant la sécurité par le sentiment de sa présence. Chaque chapitre suit les étapes religieuses d'Israël en renvoyant aux textes

14. Évode Beaucamp, o.f.m., *La Bible et le sens religieux de l'univers* (Coll. « Lectio Divina », 25), Paris, Éd. du Cerf, 1959, 222 pp.

15. Par exemple Pâques, p. 132. P. 190, l. 3, lire probablement : l'organisation du monde. Il y a plus de coquilles dans les pages de la fin.

16. Paul de Surgy, *Les grandes étapes du mystère du salut*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1958, 235 pp.

17. Jean Cantinat, c.m., *La pédagogie de Dieu dans la Bible* (Coll. « Sacerdoce et Laïcat »), Paris, Les Éditions Ouvrières, 1960; 109 pp.

importants. Les « conclusions pratiques » esquissant un prolongement d'Israël dans l'Église, spécialement chez les militants, sont sensées et justes, bien que réduites à des indications fort brèves.

Dans une introduction d'un ton très vif, M. l'abbé Steinmann annonce qu'il reprend la publication de son *Histoire du Prophétisme biblique*, laquelle comprendra sept volumes. Celui-ci [18] en sera le premier. On y voit d'abord le yahvisme s'insérer dans la culture cananéenne, et le prophétisme se dégager peu à peu jusqu'à Élie et Élisée. Amos et Osée occupent la deuxième moitié du livre : leur texte est présenté en entier suivant « un ordre logique et cohérent » (p. 148; cf. 181). Dans le commentaire il ne s'attarde pas à discuter les opinions qu'il n'adopte pas. Les grandes idées religieuses des prophètes ne sont guère amplifiées [19]. L'emploi des textes dans le Nouveau Testament ou la liturgie n'est pas indiqué. Les lecteurs « cultivés mais non spécialistes » (p. 7), qui ont aimé les volumes précédents, trouveront là une introduction vivante et attirante aux premiers porte-parole de Yahvé [20].

Dom P. Benoist d'Azy publie un premier volume de méditations sur Isaïe [21] qui évitent à la fois l'étude bardée de références et le délayage facile. Il craint de n'être « pas assez pratique » (p. 12), et pourtant je le trouverais encore un peu trop moraliste par endroits. Cependant si l'on suit la méthode conseillée par le signet-guide, si l'on imprègne lentement le texte de prière, on se trouvera en pleine inspiration liturgique, et, si les méditations sont plus appropriées à l'Avent, elles seront bienfaisantes en tout temps, en affermissant la certitude de la venue du Sauveur, y compris sa venue eschatologique, et en amenant les cœurs droits à s'y disposer.

C'est un vrai traité du culte israélite que nous donne le P. de Vaux au tome II de ses *Institutions de l'Ancien Testament* [22]. Déjà les idées religieuses se reflétaient partout dans les sections précédentes de l'ouvrage, mais elles trouvent ici leur expression consciente et organisée [23]. Ni théologie biblique, ni archéologie : un inventaire descriptif

18. Jean Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (Coll. « Lectio Divina », 23), Paris, Éd. du Cerf, 1959; 260 pp. Ont déjà paru : *Le Prophète Isaïe*, *Le Prophète Jérémie*, *Le Prophète Ezéchiel*. Sous presse : *Le Livre de la Consolation d'Israël*.

19. Ainsi la connaissance de Dieu, pp. 194, 233; la conversion, pp. 229, 235.

20. Mieux vaut écrire « corybantes », si l'on tient à l'analogie (pp. 18, 20, 88, 216).

21. Paul Benoist d'Azy, o.s.b., *A travers la Bible*. Méditations sur l'Écriture, t. I : *Isaïe* (Avent) (Coll. « Action Féconde »), Paris, Éd. Fleurus, 1958, 204 pp.

22. Roland de Vaux, o.p., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, Éd. du Cerf, 1960, 541 pp. Ce volume contient les sections 4 (institutions militaires, pp. 9-86) et 5 (institutions religieuses, pp. 89-429). Le tome I (1958) contenait les sections 1 (le nomadisme et ses survivances, pp. 15-31), 2 (institutions familiales, pp. 37-100) et 3 (institutions civiles, pp. 103-317).

23. Il s'abstient de traiter du prophétisme, qui n'est pas une « institution », mais les prophètes sont plusieurs fois rapprochés des

et évolutif du culte yahviste authentique, les faits qui lui sont extérieurs n'occupant qu'un rang secondaire. Dans le texte ne sont cités que les livres de la Bible et quelques documents; les travaux sont mentionnés à la fin du livre. Les dix-huit chapitres de cette section se distribuent en quatre groupes : les lieux sacrés (sanctuaires et Temple)[24], les personnes (prêtres et lévites), les fonctions (surtout les sacrifices, les jours et temps sacrés (sabbat et fêtes). A très juste raison le culte est constamment rattaché à l'histoire d'Israël, et non à une cosmologie ou à des mythes[25]. C'est à cette lumière qu'il faut juger les parentés ou même les emprunts décelables dans l'Orient ancien : une fois assimilés par Israël, tous ces éléments prennent un sens neuf dès qu'ils sont mis en rapport avec l'Alliance et le Dieu de l'Alliance. L'exposé n'est pas poussé jusqu'au temps de Jésus : parfois le P. de Vaux indique le prolongement de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament[26]. Le théologien chrétien ne peut s'empêcher d'y penser sans cesse. Au prix d'une seconde assimilation, l'Église du Christ a conservé une grande part de l'héritage de la vieille *Qahal*, dans son vocabulaire, dans sa pensée, dans l'ordonnance de son eucharistie, dans son année liturgique. Voici donc un ouvrage de base auquel on se reportera souvent. Une bibliographie très serrée (pp. 431-460, s'ajoutant à I, 319-341) laisse deviner le labeur et le jugement qui se dissimulent sous une forme apparemment aisée. Deux index des plus soignés couvrant les deux volumes permettront d'en exploiter la richesse[27].

La monographie de M. le pasteur Vuilleumier traite un point de ce vaste ensemble[28]. Il adopte au départ une définition du culte d'Israël comme « représentation » des actions passées, présentes et futures de

prêtres (pp. 207; cf. 249-252 à propos des « prophètes cultuels », et I, p. 84).

24. On pourra se reporter aussi au petit chapitre sur l'architecture religieuse de M. DU BUIT, *Archéologie du peuple d'Israël*, Paris, Fayard, 1960, pp. 41-55.

25. Voir pp. 90, 171, 384, 413. Signalons en passant à ceux qui n'aurait ouï parler que vaguement de « l'idéologie royale » les pp. 239-240, 270 et I, 171-176. Y ajouter les pp. 407-413 sur les fêtes du Nouvel An et de l'intronisation de Yahvé. Au sujet de la fête du Nouvel An, M. H. CAZELLES, dans l'art. *Nouvel An en Israël*, du *Suppl. au Dict. de la Bible*, fasc. 32 (1959), 620-645, serait plus enclin à admettre l'existence d'une fête israélite dont la Bible ne ferait aucune mention.

26. Par exemple, pp. 172-173, 279, 347, 382. En d'autres endroits encore pouvaient se glisser une allusion et une référence : ainsi p. 173, Ap., 21, 22; p. 302, Ap., 8, 3-5; p. 382, Ap., 1, 10; plus d'une fois, He., etc.

27. Lorsqu'a paru le tome I, le P. AUVRAY écrivait fort justement (*Revue Biblique*, 66 (1959), 118) : « (Il) réussit ce tour de force de se recommander à la fois aux exégètes, qui y trouveront beaucoup à apprendre, et à tous les lecteurs de la Bible, qui ne seront jamais rebutés par la présentation. »

28. René VUILLEUMIER-BESSARD, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Coll. « Cahiers Théologiques », 45), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, 95 pp.

Dieu [29] et cherche quel rôle jouent Amos et Osée dans cette tradition. Ce que blâment ces deux prophètes, ce sont uniquement des déviations ou perversions, et non, comme on l'a dit, le culte qui exprimerait l'Alliance en sa pureté. Au contraire, on trouve chez eux une foule d'allusions à des personnes ou choses consacrées au culte authentique de Yahvé. La brochure est bien conduite, sérieuse sans être aride. Dans les limites du sujet traité elle apporte l'essentiel. On aboutit donc, ici encore, à ne pas opposer trop durement prophétisme et culte.

Nous avons moins d'ouvrages à signaler sur le Nouveau Testament. Le P. Paul-Marie de la Croix, à qui nous devons déjà un ouvrage sur *L'Ancien Testament source de vie spirituelle*, nous en offre un autre sur le Quatrième Évangile [30]. Il ne veut, nous dit la jaquette du volume, faire œuvre ni d'exégèse ni de piété : il écoute un « témoignage spirituel », il tente une approche des réalités divines contemplées par l'apôtre Jean et explicitées par la théologie. Les chapitres (il y en a 21, comme dans l'Évangile) s'enchaînent en suivant les grands thèmes johanniques, commentant largement les textes qui sont cités à mesure que la synthèse les appelle [31]. C'est, on le devine, la figure divine et humaine de Jésus qui occupe le centre, et la communion qu'il institue entre les hommes et la Trinité. L'Église et les sacrements y ont leur place, certes, mais le mystère de la Vigne n'y manifeste guère certains aspects concrets, tels que le rôle des apôtres, leur vie avec Jésus et leur mission. Cette méditation élevée et pleine de suc aidera à découvrir la richesse de l'Évangile « pneumatique »; elle donnera sans doute aussi le désir de relire assidûment cet Évangile de façon suivie [32].

En commentant les chap. 13 à 17 du même Évangile, M. le chanoine Van den Bussche [33] veut « aider dans sa lecture tout chrétien non

29. La formule est d'E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 217; cf. R. Martin-Achard, art. *Culte*, du *Vocabulaire Biblique*. A rapprocher des formules du P. de Vaux citées au début de la note 25. On trouvera de plus chez le P. de Vaux une définition du culte en général, pp. 89, 93.

30. Paul-Marie de la Croix, o.c.d., *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1958, 589 pp.

31. Toute présentation des Évangiles qui se libère de la suite du texte est contrainte à fragmenter la pensée, et l'ordre où on la présente peut parfois se discuter. Ici la foi est étudiée vers le centre du livre, après tout ce qu'on peut dire des trois Personnes, à titre de « réponse des hommes à celui qui se révèle à eux » (p. 292), de sorte que la révélation « aboutit » à « amener les hommes à croire » (p. 296). Mais n'est-ce pas déjà par la foi que l'homme prend connaissance de la révélation ? L'Auteur pense moins à l'acceptation initiale de la vérité divine qu'à la vie d'enfant de Dieu qui s'y inaugure et à la vie contemplative où elle s'épanouit ensuite.

32. Étant donné le morcellement du texte, une table des textes étudiés aurait été utile. Les références non bibliques au bas des pages sont d'ordinaire insuffisantes pour celui qui aurait l'idée de s'y reporter.

33. Henri van den Bussche, *Le Discours d'adieu de Jésus*. Commen-

initié » (p. 8). A la manière d'autres auteurs récents, il distingue d'abord le « signe » préalable du lavement des pieds, puis trois « essais successifs » (p. 23) où saint Jean, éclairé après coup par l'exaltation de Jésus, a recueilli ses paroles dans le cadre de la dernière soirée du Maître avec les siens, soit deux discours (13, 31-14, 31; 15-16) et la prière finale (17). Il marque un peu de défiance envers ceux qui « dépistent partout » des influences de la liturgie postérieure, mais souligne « l'arrière-plan liturgique » de tout ce passage si proche de la Cène et de la Pâque [34]. Le commentaire substantiel et commode suit le texte pas à pas, sans servilité. Il ne donne que des références bibliques mais on y trouve la substance de nombreuses recherches [35].

Au milieu d'une abondante production paulinienne le P. Cantinat a trouvé une place à prendre : nous n'avions pas encore de fil conducteur analogue à celui qu'il vient de nous offrir [36]. Les épîtres y sont étudiées dans l'ordre suivant : 1-2 Th., Ph., 1-2 Co., Ga., Ro., Col., Eph., Past., Heb. Dans chaque chapitre on trouve l'indication d'ouvrages et articles presque tous catholiques et écrits en français, une analyse où des subdivisions très claires sont accompagnées de brèves gloses et de renvois précis aux travaux, puis un sommaire de la doctrine. Une seule table où les divisions des épîtres sont libellées en plus bref. Ce travail d'un bon professeur, réduit aux « éléments indispensables » (p. 9), rendra service aux débutants et peut-être à d'autres en danger de se noyer [37].

Le dernier ouvrage de cette section est d'une portée beaucoup plus générale. Tout l'effort théologique du professeur Cullmann a porté sur l'histoire du salut dans son ensemble. Les liturgistes ont profité déjà de ses travaux sur le culte de l'Église primitive, sur la doctrine du baptême, sur la fête de Noël, sur les sacrements dans l'Évangile johannique. Ces travaux trouvaient leur unité synthétique dans

taire des chapitres 13 à 17 de l'Évangile selon saint Jean, traduit du néerlandais (Coll. « Bible et Vie chrétienne »), Tournai et Paris, Casterman, Éd. de Maredsous, 1959, 160 pp.

34. Pp. 25 sq. Parmi les commentateurs récents, O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, pp. 77-80, insistait sur le caractère eucharistique de tout le discours des adieux. Le P. George, *Jésus, notre vie* (cité plus loin, n. 43), p. 129, donne au chapitre 17 le titre de « prière pascale », et l'étudie à la fin de l'Évangile parce qu'elle donne au mystère pascal une expression qui aide à en saisir l'unité.

35. Pp. 105 sq., il s'exprime comme si les sarments « s'attachaient » à la vigne ou étaient greffés sur elle. « La vigne », ou « le cep », ce n'est pas seulement la tige, c'est tout le pied de vigne, y compris les rameaux qui lui appartiennent et en font réellement partie, alors qu'on pourrait les concevoir comme « attachés » à la tige. Le mot « cep » faisant penser plutôt à la tige seule, mieux vaudrait traduire toujours « vigne ».

36. Jean Cantinat, c.m., *Les Épîtres de saint Paul expliquées*, Paris, Gabalda, 1960, 234 pp.

37. Il a tout à fait raison, dans Heb., de séparer 3, 7-4, 13 et 4, 14-5, 10.

Christ et le Temps[38]. C'est surtout cet ouvrage qui fournit son architecture à l'étude de M. l'abbé Frisque[39]. Le premier exposé est conduit en toute objectivité, montrant comment C. a pris conscience de ses principes, puis à quelles conclusions ceux-ci l'ont mené (Dieu et le temps, le Christ et sa royauté, l'Église fondée et bâtie, le Christ dans l'histoire du salut). A cet exposé fait suite un essai de dialogue critique, où l'abbé Frisque loue l'intérêt accordé par C. aux événements de l'histoire chrétienne, porteurs en eux-mêmes de vérité religieuse et de vie, mais regrette une conception « réduite » de cette positivité de la réalité temporelle, qui s'écarte trop de toute considération de transcendance. On trouvera donc en cette étude, outre une présentation de la pensée de C., si influente de nos jours, une invitation à vérifier, en même temps que cette pensée, la démarche de notre propre foi au Christ et à l'Église.

3. Ouvrages d'intention directement pédagogique

Au tourniquet de certaines librairies, parmi d'autres « livres de poche », on voit une édition des *Quatre Évangiles*[40]. Due à l'initiative d'un curé catéchiste, elle contient, avec le texte et le plan détaillé de chaque Évangile, les références synoptiques et les notes de la Bible de poche. Les péricopes des dimanches et des principales fêtes sont signalées dans le texte par deux signes, si bien qu'on les replace sans effort dans leur contexte. Les tables aideront aussi à leur intelligence : elles ont été étudiées en vue d'offrir à l'enseignement catéchétique de tout étage les richesses de l'Évangile. Ni alphabétiques, ni systématiques, elles suivent un plan inspiré très librement des grands cadres traditionnels, plan simple et à peu près complet qui, souhaitons-le, influera sur l'enseignement courant des catéchismes et des homélies.

C'est directement aux catéchistes qu'est destiné le Guide rédigé par une équipe strasbourgeoise et publié jadis (1952-1955) dans les fiches « Vérité et Vie »[41]. Mgr Elchinger, dans sa préface, éclaire les

38. Les lecteurs de *La Maison-Dieu* se souviennent de l'article du P. Th. Chifflot dans le n° 13 (1948), pp. 26-49.

39. Jean Frisque, de la Société des Auxiliaires des Missions, *Oscar Cullmann.* Une théologie de l'histoire du salut (Coll. « Cahiers de l'Actualité religieuse », 11), Tournai-Paris, Casterman, 1960, 279 pp. L'ouvrage a été rédigé avant que C. ait publié sa *Christologie du Nouveau Testament*, à laquelle l'Auteur n'a ajouté que quelques allusions, sans estimer avoir à remanier toute son étude. Sur cette Christologie, très importante, on a pu lire de nombreuses études dans les diverses Revues.

40. *Les Quatre Évangiles à l'usage du peuple chrétien.* Traduction de la Bible de Jérusalem et Tables nouvelles des textes évangéliques selon l'ordre de l'enseignement chrétien, Paris, Éd. du Cerf, 1960, 383 pp., avec deux cartes.

41. *Guide de lectures bibliques pour l'année scolaire* en correspondance avec les cycles liturgiques, par une équipe d'éducateurs du

intentions du travail au moyen d'une distinction opportune entre « faire réciter l'histoire sainte aux enfants » et « les rendre capables d'écouter la Parole de Dieu » : ainsi les méthodes sont-elles mises au service de la fin. Les 96 leçons sont divisées en trois trimestres qui suivent de près les temps liturgiques et s'achèvent par une belle série sur les béatitudes [42]. Chaque leçon suit un plan qui d'ailleurs n'a rien d'obligatoire : mise en route par accrochage psychologique, lecture du texte et explication, application à la vie de l'enfant, prolongement par la prière et l'assimilation active. La collaboration comporte des inégalités de ton (certaines leçons semblent viser des auditeurs plus ou moins jeunes), mais l'ensemble reste homogène par la méthode et l'esprit. Comme en toute « mine » de ce genre, ceux qui ont à former des jeunes au long du cycle liturgique, ou encore les homélistes, trouveront ici sans peine des matériaux et des conseils d'expérience qui les aideront à préparer leur travail.

On connaît les cahiers qu'a publiés naguère le P. George dans les plans d'étude des Équipes Enseignantes. Les voici réédités en quatre élégants petits volumes [43]. Destinés aux groupes de catholiques de l'enseignement public, ils déborderont largement ce milieu pour alimenter d'autres chrétiens dans leur recherche et leur prière. Le premier touchait par les sommets l'ensemble de l'Ancien Testament, les trois autres sont plus détaillés. Le dernier est un véritable petit commentaire de saint Jean. Sur chaque section de l'Évangile l'explication du texte est accompagnée de réflexions sur les problèmes littéraires et historiques; puis des questions précises provoquent une confrontation de la lecture aux réalités de la vie. A la fin du volume, un répertoire de références sur les grands thèmes johanniques. Qu'un professeur de Faculté ne croie pas déchoir en « vulgarisant » de cette manière à de quoi réjouir.

M. l'abbé de Curzon, lui, a songé à l'initiation première des enfants à l'histoire du peuple de Dieu [44]. Depuis Abraham jusqu'à la dernière attente du Christ, le récit se divise en vingt chapitres. Il incorpore le plus possible de citations bibliques, reliées par un texte qui les enchaîne en les complétant. Visant des enfants, ce texte aurait pu être d'un style plus varié et plus animé, mais c'est une bonne chose

diocèse de Strasbourg (Coll. « Vérité et Vie », sous la direction de Mgr Elchinger), Paris, Bonne Presse, 1958, 459 pp.

42. Quelques textes sont lus et expliqués en deux fois. Il y a 23 textes de l'Ancien Testament (dont 6 de l'Exode et 5 d'Isaïe), 55 des Évangiles (18 de Mt., 11 de Mc., 17 de Lc, 9 de Jn), 7 des Actes, 6 de saint Paul, 2 de l'Apocalypse. — On trouvera pages 136-138 un Jeu de l'Avent qui n'a pas son correspondant à la fin des deux autres trimestres.

43. Augustin George, s. m., *A l'écoute de la Parole de Dieu* [plans d'étude 1950-1953], 3e éd., 1958, 130 pp.; *L'Évangile de Paul* [1952], 2e éd., 1958, 134 pp.; *Connaître Jésus-Christ* [les év. synoptiques, 1955-1956], 1957, 122 pp.; *Jésus notre vie* [év. de Jean, 1957-1958], 1958, 155 pp.

44. Bernard de Curzon, *Le peuple témoin de Dieu*. Préface de Mgr L. Robin, Tours-Paris, Mame, 1958, 245 pp. (cartonnage scolaire).

que d'insister sur le message religieux et sa valeur permanente aux dépens de l'anecdote et du pittoresque dit oriental. Des illustrations en noir et vert s'inspirent des films fixes de la collection Lumina, auxquels ce livre apporte un utile commentaire.

Le second volume de Mme Fargues [45] ne s'adresse pas aux petits — l'auteur y insiste — mais aux aînés de « treize, quatorze ans et davantage ». Pour raconter la vie de Jésus elle ne recourt à aucun amalgame harmonisant : elle cite un évangile à la fois pour chaque épisode ou enseignement. Une typographie simple et claire met en retrait les paragraphes d'explication ou de liaison. Sauf en quelques chapitres synthétiques (par exemple un excellent « portrait du disciple »), l'ordre suit d'assez près la Synopse du P. Lavergne. Douze belles photos en couleurs. Tout semble de bon aloi, élucidé et ajusté avec soin et tact. Il n'y a là rien de difficile, mais on se dit qu'à côté des adolescents plus d'une grande personne y apprendrait pas mal de choses.

C'est plutôt aux milieux de l'enseignement secondaire que rendra service le livre de M. l'abbé Laloup [46]. Il met en parallèle le monde de la pensée et de la vie bibliques avec celui de « l'humanisme classique ». Comment définir ces deux mots redoutables ? On le ferait sans doute d'abord par deux négations, en pensant à un enseignement qui ne serait ni biblique ni scientifico-technique, ce qui permet de passer avec naturel d'Homère à Racine et de Sartre à Juvénal. Les points de comparaison, du reste, sont bien choisis : le lecteur peut avoir l'impression qu'ils l'ont été de manière à accentuer les contrastes, mais l'auteur déclare qu'il ne veut nullement faire « le procès de l'hellénisme » (p. 8) et souhaite vers la fin (pp. 269-287) que s'institue « un dialogue fécond ». De fait, il fournira des critères aux éducateurs et à d'autres qui ont à achever eux-mêmes leur propre éducation : il les aidera à resserrer l'unité organique indispensable entre la culture profane et la culture religieuse, dont le divorce ou même la séparation est si funeste à la foi [47].

Et voici, pour clore cette revue, un ouvrage de Mme Lubienska de Lenval [48]. Tous ses livres reprennent sous des angles nouveaux les mêmes idées chères, ou même l'unique idée qui lui suffirait. On pourrait discuter ses procédés pédagogiques, au moins dans la mesure où, appliqués par d'autres comme des « trucs », ils risqueraient de perdre une grande part de leur efficacité originale. Trois zones se dessinent dans l'univers exploré ici : le monde visible aux pieds de

45. Marie Fargues, *Histoire sainte d'après les textes bibliques.* T. II : *Jésus-Christ*, Tours-Paris, Mame, 1957, 356 pp. (cartonnage scolaire). — Sur le t. I : *Histoire sainte d'après les textes bibliques, ibid.*, 1953, voir *La Maison-Dieu*, 39 (1954), 162 s.

46. Jean Laloup, *Bible et Classicisme.* Tournai-Paris, Casterman, 1958, 299 pp.

47. Une coquille amusante, p. 55 : « tendance catarrhe et janséniste ».

48. Hélène Lubienska de Lenval, *L'Univers biblique où nous vivons* (Coll. « Bible et Vie chrétienne »), Tournai et Paris, Castermann; Éditions de Maredsous, 1958, 125 pp.

Dieu, les pensée de l'homme sous le regard de Dieu, la prière du silence dans le secret de Dieu. Les hommes pénétrés de cet esprit entreraient de plain-pied dans les Écritures, précisément parce que c'est un esprit très proche de la Bible qui inspire toute cette pédagogie. Les enfants ne seront donc pas seuls à s'épanouir en ce climat de respect aimant, d'oraison, de sécurité. Les réalités dont Mme Lubienska de Lenval prend la défense sont de celles qu'il est urgent de préserver et promouvoir. Elles sont au cœur de la liturgie, cette « seule synthèse pédagogique, oubliée depuis quatre siècles, (qui) préserve l'intégrité de l'homme..., empoignant l'homme tout entier, corps, âme et esprit, (le faisant) agir simultanément sur trois plans, celui de la matière, celui de la pensée et celui de la grâce... sous la mouvance de Dieu » (p. 70).

Fr. Louis-M. Dewailly, o. p.

LIVRES REÇUS

Angelica (d') : *Au-delà du fleuve.* Notes de la vie d'un prêtre en milieu ouvrier (Verts Pâturages), Éd. Fleurus, Paris, 1960, 176 pp.

Robert Bellarmin (saint) : *Textes choisis* (Les écrits des Saints), Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1960, 188 pp.

Bernard (R.) : *L'Espérance*, Éd. Xavier Mappus, Le Puy, 1959, 200 pp.

Berthelon (P.) : *Le message du Père Chevrier*, Éd. Xavier Mappus, Le Puy, 1960, 167 pp.

Bissonnier (H.) : *Introduction à la psychopathologie pastorale*, Éd. Fleurus, Paris, 1959, 142 pp.

Clémence (J.) : *Évangile, lumière de vie*, Éd. Xavier Mappus, Le Puy, 1960, 205 pp.

Cornelis (H.) : *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Libr. J. Vrin, Paris, 1959, 96 pp.

Courtois (G.) : *Mon carnet d'oraison*, Éd. Fleurus, Paris, 1960, 192 pp.

Daniel-Rops : *Monsieur Vincent* (Biographies illustrées), Éd. du Chalet, Lyon, 1959.

Empain (L.) : *Les Saints nous parlent* (Les écrits des Saints), 3e éd., 1959-1960, Revue annuelle, Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1959, 239 pp.

Engel (E.) : *Et Jésus fit route avec eux...* Lettres et méditations, Biblioth. Alphonsiana, Louvain, 1959, 112 pp.

François d'Assise : (*Paroles mémorables de*), Éd. Albin Michel, Paris, 1960, 183 pp.

Grégoire de Nazianze (saint) : *Textes choisis* (Les écrits des Saints), Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1960, 186 pp.

Jeanne de Chantal (sainte) : *Déposition au procès de béatification de François de Sales*, Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1960, 203 pp.

Julliot (H. de) : *D'un cœur qui t'aime* (Bible et Vie chrétienne), Casterman, Maredsous, 1960, 164 pp.

Lestra (A.) : *Retourner le monde.* Les origines des Congrès eucharistiques, Éd. Emm. Vitte, Paris, 1959, 140 pp.

Louis de Ligugé : *La Vie de saint Martin*, Le Club du Livre chrétien, Paris, 1960.

Louise de Marillac (sainte) : *Méditations, avis, maximes*, etc. (Les écrits des Saints), Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1960, 181 pp.

Manuel des Tertiaires de saint François, 11e édition, Éd. Franciscaines, Montréal, 1959, 746 pp.

Marion (V.) : *Eine theologie über Fatima*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruch, 1960, 69 pp.

MOREAU (G. et A.) : *Devant le communisme* (Questions pastorales), Éd. de Fleurus, Paris, 1960, 229 pp.

MORETTI (G.) : *Copie non conforme*, le vrai visage des saints révélé par leur écriture, Casterman, Paris, 1960, 245 pp.

PARSCH (Dom P.) : *La grâce à la lumière de l'année liturgique*, Éd. Salvator, Mulhouse, 1959, 383 pp.

Participe en su Misa, Sintonice la Cruzada Radial del Rosario, La Habana (Cuba), 1959, 52 pp.

QUÉNARD (G.) : *Tout l'Évangile avec un mot pour chaque jour*, Éd. Lethielleux, Paris, 1959, 511 pp.

QUOIST (M.) : *Réussir* (Spiritualité, n° 14), Les Éditions Ouvrières, Paris, 1960, 221 pp.

RONDET (H.) : *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Lethielleux, Paris, 1960, 202 pp.

RUY (L.) : *Élévations au cours du cycle liturgique* (2e série). Le propre du temps, Lethielleux, Paris, 1959, 156 pp.

THOMAS MORE (saint) : *Dialogue du réconfort dans les tribulations* (Les écrits des Saints), Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1959, 304 pp.

TRÉMEAU (M.) : *Principes de la morale chrétienne*, L'Ami du Clergé, P. Lethielleux, 1959, 297 pp.

VALLOTTON (P.) : *Le Christ et la Foi* (Nouvelle série théologique), Labor et Fides, Genève, 1960, 168 pp.

VINCENT DE LÉRINS (saint) : *Le Commonitorium* (Les écrits des Saints), Éd. du Soleil-Levant, Namur, 1960, 136 pp.

WINANDY (Dom J.) : *Le Cantique des cantiques* (Bible et Vie chrétienne), Casterman, Maredsous, 1960, 174 pp.

Cum permissu superiorum.
D. L., 1er trimestre 1961. — Imprimeur, n° 2.493.

Le gérant : CLAUDE ROGUET, 29, boulevard Latour-Maubourg.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 1-1961.

Détachez ce feuillet et insérez-le dans votre 63 *bis*

Nous pensons rendre service aux lecteurs du n° 63 bis *en leur donnant un relevé complet des corrections à insérer dans leur exemplaire du* Code des Rubriques. *Nous avons reclassé ici aussi bien les corrections apportées après coup par la Sacrée Congrégation des Rites que les imperfections de la traduction et un certain nombre d'erreurs purement matérielles.*

ERRATA

AU NOUVEAU CODE DES RUBRIQUES

(*La Maison-Dieu*, n° 63 *bis*)

RUBRIQUES DU BRÉVIAIRE ET DU MISSEL ROMAIN

Au n°	*au lieu de :*	*il faut lire :*
18 *d*)	le 26e, celui qui s'intitule 3e	le 26e, celui qui s'intitule 5e
35	vers le souvenir des mystères du Seigneur	vers le culte des mystères du Seigneur
43	à la fête duquel est placé	à la tête duquel est placé
46 *c*)	de tout l'Ordre ou de toute la Congrégation;	de tout l'Ordre ou de toute la Congrégation, dans l'ensemble de l'Ordre ou de la Congrégation;
52-56	les fêtes propres et concédées	les fêtes propres et les fêtes concédées
53 *b*)	en ajoutant les fêtes du lieu (n° 44) et concédées, et les fêtes propres (n° 45) et concédées à cette église	en ajoutant les fêtes du lieu soit propres (n° 44) soit concédées, et les fêtes propres (n° 45) et les fêtes concédées à cette église
58	(*8e ligne*) au même endroit peuvent	au même endroit elles peuvent
98	qui tombent en occurrence les jours suivants	qui tombent à des jours consécutifs
123	à la messe de la vigile de Pentecôte	depuis la messe de la vigile de Pentecôte
153	les fêtes propres et concédées	les fêtes propres et les fêtes concédées
162 *c*)	le jour octave de Noël	les jours dans l'octave de Noël
171 *b*)	mais aux féries on dit l'oraison propre	mais aux vigiles on dit l'oraison propre
185	aux Matines du jeudi saint	à partir des Matines du jeudi saint
198	par ce mot après lequel s'arrête l'antienne	par ce mot avant lequel s'arrête l'antienne
216	*Tu autem, Domine, miserere nostri*	*Tu autem, Domine, miserere nobis*
245	soit hors du temps pascal, soit à l'office férial du temps de la Passion	soit hors du temps pascal, soit au temps pascal, soit à l'office férial du temps de la Passion
255 *b*)	l'antienne et le verset aux 2es vêpres	l'antienne et le verset aux 1res vêpres
256 *b*)	l'antienne et le verset aux 1res vêpres	l'antienne et le verset aux 2e vêpres
271	271	272

Au n°	*au lieu de :*	*il faut lire :*
278	Tout prêtre peut célébrer	Tout prêtre doit célébrer
282 *c*)	les fêtes propres et concédées	les fêtes propres et les fêtes concédées
283 *d*)	dans les oratoires secondaires confiés à des religieux	dans les oratoires secondaires de séminaires confiés à des religieux
303 *a*)	la messe de 3e classe	la messe d'une fête de 3e classe
	... seulement si vient en occurrence un jour liturgique de 4e classe	... seulement si la fête qui l'empêche est aussi de 3e classe
303 *b*)	... seulement si la fête qui l'empêche est aussi de 3e classe	... seulement si vient en occurrence un jour liturgique de 4e classe
317	à l'exclusion d'une autre commémoraison	à l'exclusion de l'autre commémoraison
342 *j*)	*j*)	*l*)
384	aux jours liturgiques de 3e classe	aux jours liturgiques de 3e et de 4e classe
444 *c*)	nos 110, 355	nos 110, 333, 355
460	si celle-ci devait être dite, on l'omet	si celle-ci devait être dite, c'est elle qui est omise
523	... comme on l'a dit plus haut.	... comme on l'a dit plus haut. Ces prescriptions valent également pour la messe chantée.

CALENDRIER DU BRÉVIAIRE ET DU MISSEL ROMAIN

Page :	*au lieu de :*	*il faut lire :*
187	(13 avril :) S. Hermégénilde	S. Herménégild
191	Commémoraison des SS. Chrysanthe et Darie, martyrs ..... comm.	S. Louis, roi de France, confesseur ..... 3e cl.

TABLEAU D'OCCURRENCE

198	(*1re case en haut à gauche :*) 3	o

CHANGEMENTS DANS LE BRÉVIAIRE ET LE MISSEL ROMAIN

202	(n° 17) *Ausculate, coeli*	*Ausculate, caeli* (Audite, caeli)
212	(*7e ligne*) *a cruce pendéntis* (n° 55) Pour la fête de saint Antoine-Marie Claret,	*e cruce pendéntis* Pour la fête de saint Antoine-Marie Claret (23 octobre),
	(Lectio III, *7e ligne*) Bonórum... quoque	*supprimer toute la ligne*